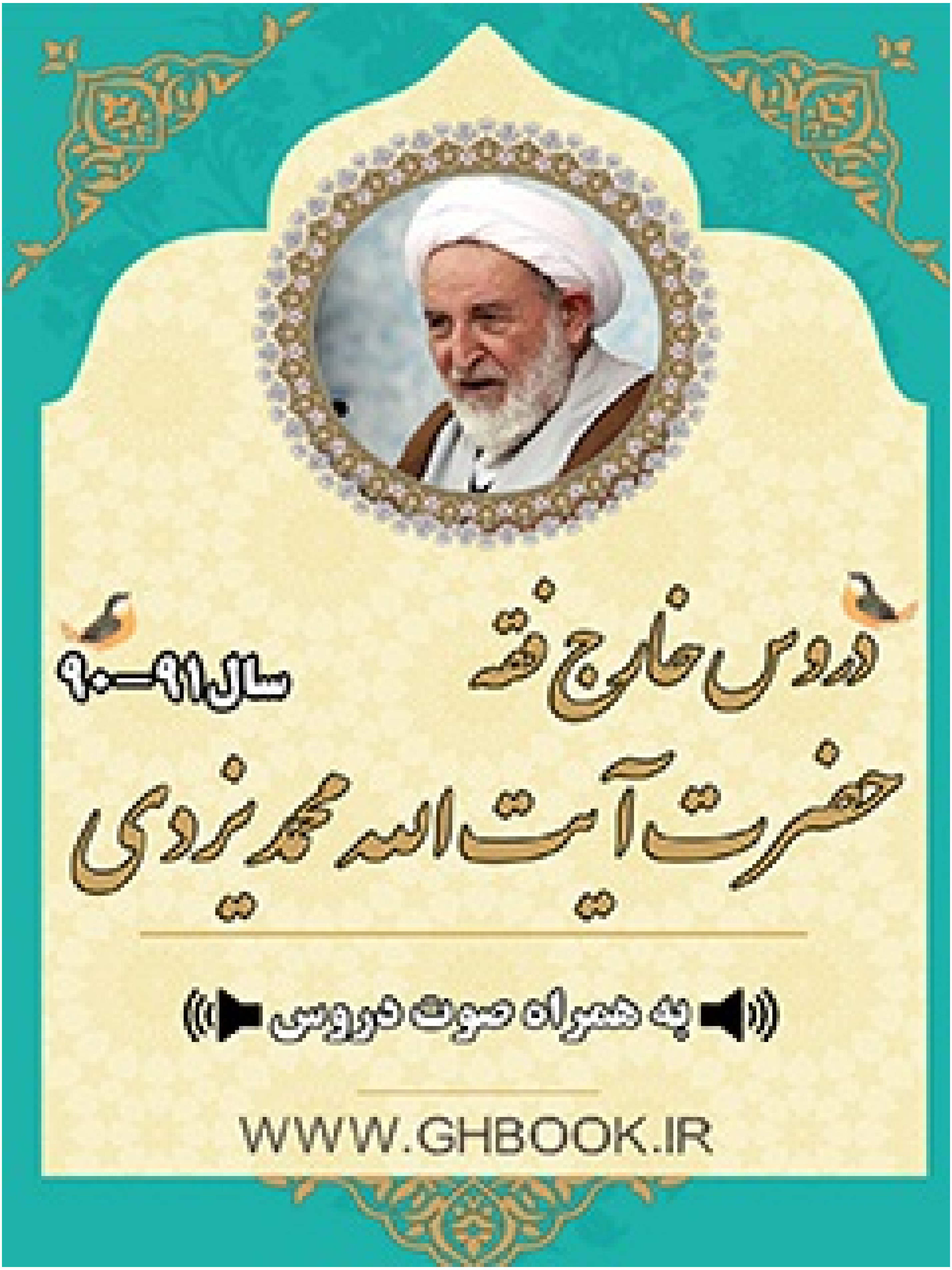


دروس خارج فقه
سال ۹۱—۹۰
حضرت آیت الله محمد یزدی
به همراه صوت دروس
WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله محمد یزدی ۹۱-۹۰

نویسنده:

محمد یزدی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله محمد یزدی ۹۱–۹۰

مشخصات کتاب

سرشناسه:یزدی، محمد،۱۳۱۰

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج فقه آیت الله محمد یزدی ۹۱-۹۰ /محمد یزدی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج فقه

مقدمه – معنای محارب کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

مقدمه: عمده فقه شیعی مباحث اجتماعی و سیاسی است که مخاطب عامه مردم یا حکام اند که متوقف بر مسئله ولایت فقیه هم نیست. مثل مسئله قضا، جهاد و دفاع و قانون مجازات های اسلامی - که شامل چهار بخش حدود، قصاص، دیات و تعزیرات است که هر یک فروعات زیادی دارد - و تا برسد به نماز جماعت و عبادات که مخاطب عامه مردم هستند و باید برای اجراء، نظام خاصی داشته باشند. به عبارت دیگر اهم مشروعات فقهی شیعی به گونه ای هست که وجوب این احکام خود دلیل وجود وجوب یک فقیه یا حاکم است. و لذا ملاحظه می کنید در ادله ای که امام(رض) در حکومت اسلامی تبیین کردند این دلیل، مهمترین دلیل و ادل از ادله لفظیه و سایر ادله می باشد که واجبات زیادی در اسلام تشریع شده که بدون وجود یک حاکم عارف به احکام اسلامی قابل عمل نیست و این خود دلیل بر این است که پس یک حاکمی باید باشد. دیگران هم که کلمات ایشان را نقل می کنند این را می گویند. به هر صورت این یک مقدمه که وجود چنین بخشهایی در فقه اسلامی خود دلیل بر وجوب وجود یک حاکم که بنابر تناسب حکم و موضوع باید یک فقیه عادل آشنا با کلمات معصومین باشد و هکذا و اگر هم کسانی قایل به ولایت فقیه نیستند ملاحظه می کنید از راه حسبه گفته اند. یعنی تعدد مطلوب است مطلوب اول شارع اجرای احکام اسلام است و مطلوب دوم اینکه این مسایل به دست ولی فقیه عادل عارف به کلمات معصومین باشد، اگر نبود، عدول مومنین و اگر عدول نبود، فساق مومنین. یعنی نتوانسته اند ادله ولایت فقیه را تمام بدانند و از راه حسبه گفته اند. در متصدی ولی فقیه یا فقیه ولی مقدم است، نشد عدول مومنین و اگر نشد فساق مومنین. به هر حال نباید این خواسته شارع روی زمین بماند باید این خواسته عمل بشود ولو به دست فساق مومنین.

از جمله آن احکـام، مجـازات های اسـلامی است که همه گفته انـد بـدون نظارت و تنظیم یک ولی نمی شود آن را انجام داد حـتی در قصـاص که حق النـاس است موافقت ولی امر در اجرای قصـاص شـرط است و در بحث هـای اخیر که در بـاب قضـا داشـتیم مسـئله عجیـبی مطرح کرده انـد که حـتی ولی دمی که محق است بر استیفـای حق قصـاص اگر بـدون اجـازه ولی فقیه قصاص کرد احتمال داده اند خودش باید قصاص شود چون این قتلی که انجام داده بدون اجازه بوده. البته مشـهور قبول نکرده اند این یک مقدمه که حدود الهی - که از جمله ی احکام اجتماعی و سیاسـی است - از احکامی است که ایجابش دلالت می کند بر اینکه باید یک حاکمی باشد که به دست او اجرا بشوند.

اینجا یک مسـئله فرعی در مقـدمه که کم و بیش در کلمات آقایان هم دیـده می شود نسبت بین جرم و ذنب که این لغات در آیـات شـریفه زیاد بکار رفته و احکام خاصـی هم دارد و یا به تعبیر طلبگی آیا هر جرمی گناه است و یا هر گناهی جرم است؟ کلمات کاملا مضطرب است و مبنا باید روشن شود بخصوص در فضای کسانی که ولایت فقیه و حاکمیت یک حاکم الهی را قبول دارنـد، مسـئله تفاوت می کنـد مثلا از چراغ قرمز رد شدن با اینکه هیچ مانعی هم وجود ندارد این جرم در نظام حاکم آیا گنـاه هـم هست؟ در حقیقت فرد مشـتبهی که ممکن است جرم باشـد و گنـاه نباشـد و ممکن است اصـلا جرم نباشـد این قـبیل مسائـل در انتظامات هست. و یا تجاوز از سـرعت خاص در اتوبانها وقتی مانع خاصـی نیست آیا این جرم است یا نه و اگر جرم است گنـاه هم هست یـا نه؟ از این طرف چیزهـایی که گنـاه است نمی دانیم جرم هم هست یا نه؟ مثلا شک نیست دروغ گناه است امـا آیـا جرم هم هست و می شود مجـازاتی برای آن قرار دارد؟ ملاـک صـدق جرم و ذنب چیست؟ در قانون مجازاتهای اسـلامی تحت عنوان مجـازات، مجازات برای مجرم است نه برای مـذنب و به گناهکار نمی گوینـد مجازات گناهکار. در جرم یک نکته را همه حقوقـدانان ذکر کرده انـد که غیر از شـکل ظاهری عمل، از عناصـر تشـکیل دهنـده جرم، نیت و قصـد است. یعنی اگر چیزی که در ظاهر گناه و خلاف حساب می شود ولی قصـد انجام آن را و یا قصـد هدفی را که به آن دلیل گفته اند آن کار جرم است نداشـته باشد اصلا قصد به هم زدن نظم را ندارد ولی الان بی نظمی می کند اما نظم به هم نمی خورد. مثلا چراغ روشن است ولی می بینـد هیچ محذوریتی نیست رد می شود. رد شدن هم به این دلیل نیست که می گوید قانون را قبول نـدارم در این صورت جریان فرق می کنـد در هر حال در نظام حاکم الهی - در تعابیر برخی از نویسـندگان اخیر هم دیده می شود - تخلف از قانون گناه هم هست و عبارتشان هم این است که وقتی نظام الهی گفت از چراغ قرمز رد نشو از سرعت مجاز بیشتر نرو به عبـارت روشن تر فلاـن جنس قاچـاق است نبایـد از خـارج وارد بشود ولی فلاـن آقـا رفت از خارج آورد و گفت تجارت که این حرفها را نـدارد من آزاد هسـتم آنجا خریـدم و اینجا می فروشم سود هم می برم ولو اینکه قانون بگویـد اینکار خلاـف است. آزاد هستی ولی شـما در یـک نظام زنـدگی می کنی که این نظـام می گویـد این جنس را نبایـد قاچـاق و یا از کشور خارج کنی! همین قوانینی که ما روزمره با آنها سر و کار داریم و تخلف از آنها قطعا جرم است و بسیاری معتقدند گناه هم هست. چه قصـد بکنـد و چه قصـد نکنـد. چرا گنـاه است بخاطر اینکه حاکمیت الهی دسـتور داده که این نظام بایـد باشـد. مجلس شورای اسـلامی تصویب و شورای نگهبان تایید کرده است. به دولت ابلاغ و دولت هم به مسـئولان اجرایی ابلاغ کرده و آنها مامور به اجرا هسـتند. پشت سـر این سلسـله مراتب ولایت فقیه است. یعنی ولی فقیه اداره کشور را در این نظام لازم می دانـد. یـک روزی هم ممکن است این نظـام را عوض کنـد و نظم دیگری را قائـل شود. ولی فعلاـ که این نظـام را قائـل است.

تخلف از ولایت است و گناه هم هست. اما کسانی می گویند نه، قصد مقابله با ولی امر باید باشد تا جرم صدق بکند و در عبور از چراغ قرمز قصد مقابله با ولایت فقیه نیست. این نکته در بحث آینده خیلی اثر دارد. این آقا جنسی را که ممنوع الخروج است قاچاقی خارج کرده سود هم می برد. اشاره هم کرده ام از سران برخی مذاهبی که در کشور ما هستند سوال شده و آنها هم گفته اند اشکالی ندارد. آنها هم با قاچاق سود می برند و مقداری از سود خود را به آقایان می دهند و آنها با آن سود معابد خود را تقویت می کنند. مثال دیگر قیمت متعارف بعضی میوه ها فقط به این دلیل است که ممنوع الخروج شده اند و در سال گذشته همینها مجوز خروج داشت و قیمت آنها خیلی بالاتر بود و بیشتر هم کشورهای همسایه استفاده می کردند. حالا به نفع مردم و به ضرر کشاورز است بحث های دیگری است و ما بحث حقوقی را داریم. این حکم که این جنس نباید وارد یا خارج بشود. حالا اگر قاچاق بشود این جرم است یا جرم نیست؟ قول دوم این که چون در صدق جرم قصد از عناصر اولیه صدق جرم است اگر قصد کسی که قاچاق می کند یا از چراغ قرمز رد می شود یا از سرعت مجاز بالاتر می رود مقابله با حکومت است، در حقیقت سرپیچی کردن از مقررات است و به نوعی می خواهد بگوید من نظام را قبول ندارم و می خواهم آن را تضعیف کنم، قطعا جرم و گناه است ولی اگر همچین قصدی ندارد و توجه ندارد و عجله داشته می خواهد زودتر برسد و می بیند مشکلی نیست از چراغ قرمز عبور می کند و یا از سرعت مجاز بیشتر می رود. حالا این موارد جرم حساب می شود که اگر دوربین مخفی دید و ثبت کرد و بعد او را احضار و جریمه می کند آیا گناه است و خدا هم وی را در قیامت مؤاخذه می کند. این اگر بخواهد گناه باشد در حقیقت چه ذنب و چه جرم به مقدار زیادی عنصر اصلی آن قصد و نیت است که در حدیث الاعمال بالنیات گفته شد ارزیابی اعمال به نیات بر می گردد. حکم کردن هم درباره ماهیت اعمال هم به مقدار زیادی به نیت بر می گردد. پس نمی شود علی الاطلاق گفت که هر جرمی گناه است یا هر گناهی جرم است. آیا آدم تارک الصلوه مجرم است؟ قطعا گناهکار است و باید روز قیامت جواب خدا را بدهد. ولیّ او هم که به او نمی گوید در حد ولایتش مسئول است که چرا گذاشتی این رویّه پیش بیاید ولی مجازاتی در نظام حکومتی ندارد مگر اینکه تظاهر به مقابله بشود مسئله معروفی که در صدر اسلام هم بود که اگر کسی چند روز به مسجد نمی آمد می گفتند نماز نمی خواند و طبق روایات حاضر شدن در اجتماع مسلمین یکی از علایم مومن است. یا کسی برخی از جرائمی را مرتکب می شود که در نظام جرم است مثل تولی کفار و بکار گرفتن مشرك و کفار . اگر کسی در بخشی از تشکیلاتش کافری را استخدام کرد در صورتی که تولی صدق کند در بحث های مفصل سابق گفتیم که استخدام تولی نیست و بلا اشکال است یعنی بکار گرفتن به شکل ابزار بودن برای مسلم بلا اشکال است ولی به شکل صاحب اختیار بودن و آمریت داشتن اشکال دارد مثل اینکه مشرك را مدیر کل بکند و حالا این تولی کفار یك جرم است یا گناه است. این مسئله در کلمات فقهای ما خیلی مضطرب است و در بحث ما که اگر برسیم این بحث را بیشتر باید بررسی کرد آیا هر جرمی گناه است بر اساس مبنای ولایت فقیه و اینکه پشت آن جرم نظر ولایی وجود دارد یا نه و چون در جرم قصد مقابله لازم است کسی که قصد مقابله با ولایت را ندارد و عجله دارد و یا سودجویی است که فکر می کند اینها به نظام ضرر نمی رساند این نمی شود گفت مجرم است. بعد از تفکر به این نتیجه رسیدیم ما به دلیل اعتقاد به ولایت فقیه، اینطرف قضیه را می توانیم راحت حکم کنیم که هر جرمی گناه است بخاطر اینکه بالاخره مصوب نظام است و در حقیقت بخواهیم یا نخواهیم مقابله با نظام است در یك سطحی و لازم نیست آثارش آشکار باشد همین که از چراغ قرمز عبور شد ، پشت سری می گوید این چه آدم بی مبالاتی است و یعنی به نظم این نظام باور ندارد. بخواهید یا نخواهید در حقیقت مقابله با ولایت را دارید. پس می شود گفت در نظام جمهوری اسلامی هر جرمی گناه هم هست به دلیل اینکه نظام مصوب ناظمی می باشد که آن ناظم ولی امر است و از طرف خداوند ولایت دارد و در حقیقت به نوعی مقابله با

خدا می شود. این یک کلی که گفتیم.

ص: ۲

بـدهکاری که ممنوع الخروج شـده نمی تواند بگوید من واجب الحجم و باید بروم. شاید او می خواهد از طریق خروج به بهانه حـج از کشور خارج شود و از اتهام بگریزد. مثل سالی که امام(ره) حـج را ممنوع کردنـد. وقتی قانون او را ممنوع کرده است، وجوب حج اصـلا معنا ندارد. استطاعت مبتنی است بر اینکه راه هم باز باشد و باز بودن راه مبتنی است بر اینکه حکومت آن را نبسته باشد. اگر حکومت اسلامی راه را بست او اصلا واجب الحج نیست.

یک مقـدمه اینکه بسیاری از احکام اجتماعی فقهی ما اجتماعی سیاسـی و مسـتلزم بر وجود حاکم است حتی بنابر قول کسانی که معتقـد به ولایت فقیه نیسـتند و بر اساس حسـبه عمل می کننـد و ناچار وقتی فقیهی نباشد می گویند عدول مومنین یا فساق مومنین. مقدمه دوم اینکه بر برخی احکام، جرم صدق نمی کند. البته فعلا جرائم و مجازات های آنها که مجازات های اسلامی به دلیل أخذ از مبانی فقهی – نام دارد، مورد بحث است که شامل ۴ بخش مهم است که در بین آنها بحث حدود است.

معنـای حـد: در معنـای حـد اختلاـف است و در اینکه گناه هم جزء این بحث است یا نه؟ یکی از منشأ های آن عبارت مرحوم محقق در شـرایع (شـرائع الاسـلام فی مسائل الحلال و الحرام جلـد ۴ص ۱۳۶) است که وقـتی حـدود را تعریـف می کنـد می فرماید:« هر چه مجازات معینی از طرف شارع دارد حد است مثل زنا و شـراب خواری. و اگر حدود مقرره شـرعی ندارد یسمی تعزیرا » که مثلا تعزیر را سایر المحرمات می داند. یعنی حکومت می تواند یک تارک الصـلوه را که مادرش شکایت کرده که بچه من نماز نمی خوانـد مجازات کند؟ عبارت فوق می گوید محرمات قابل تعزیر است ولی خیلی از فقها می گویند محرمات قابـل تعزیر نیست بلکه جرائم قابل تعزیر است و محرمات علی الاطلاق نه بلکه محرماتی که جرم است. که تفصـیلش بعـدا می آید. پس حدود چیزهایی هسـتند که عقوبت معینی دارد و اگر عقوبت معینی ندارد تعزیر نام دارد که تعزیر دست حاکم است. به همـان کیفیتی که گفته شـد که بایـد حـاکمی باشـد ولو عـدول مومنین. در بین حـدود مسایـل فردی مثل مسایل جنسـی که همیشه در جامعه هست و باید بررسـی هم بشود. اما باید چیزی که بیشتر مورد ابتلا و قابل بحث است بررسـی شود. مثل مسـئله محاربه با الله و رسول یا در حقیقت محاربه با نظام که عقوبت مقرره شرعی دارد.

محاربه: در موضوع محاربه اضطراب زیادی بین کلمات مفسرین و فقها و شاید برخی حقوقدانان وجود دارد که محارب به چه کسی می گویند؟ در حرف برخی آقایان حتی لص هم محارب محسوب شده حال آنکه این خیلی مشکل است. دیگران گفته انـد لص دزدی است که دنبال مال رفته و می خواسته چیزی را بدست آورد و کاری به محاربه با الله و رسول ندارد.. در حکم هم این احکام آیا همه اش برای محارب است بلا ترتیب فی اختیار الامام و یا ترتیب دارد و بستگی دارد محارب سرقت کرده باشد؟ قتل کرده باشد؟ و ... این موضوع بحث ما قرار می گیرد که هم محارب کیست و هم حکم محارب چیست؟

مبنای دیگر اینکه در هر بحث فقهی ادل ادله ما اول قرآن است و از قرآن هم باید کمک گرفت برای خود قرآن. بعد اگر نتیجه را بطور کامل بدست نیاوردیم باید سراغ سنت رفت و از روایات معتبره استفاده کرد و هدف قرآن را مشخص کرد و بعد از سنت هم فتاوای صدر اسلام فقط - نه فتاوای همه فقهایی که مبانی فتوایشان دست ما هم هست - کمک می کند. مثلا از زمان علامه به این طرف متوسطین و متاخرین اکثر کسانی که فتوا داده اند سندهای فتوایشان دست ما هست همین روایات، همین آیات، شهرتها و چیزهای دیگر که دست ما هم هست. بعد کسی بگوید این همه فقیه اینطور نظر داده اند و دیگر کسی جرأت نکند جور دیگر نظر دهد. این درست نیست. این همه فقیه فتوا داده اند ولی تک تک آنها را که بررسی می کنیم می بینیم از این روایت، فلان آیه و یا شهرت متقدمین استفاده کرده اند و اگر شما می توانید استف-اده کنید حجت است و اگر نمی توانید حجت نیست. لذا در بحث محارب اول سراغ قرآن می رویم و تا جائی که از آیات استفاده می شود قطعا کمک می گیریم و اگر دیدیم نمی توان خوب نتیجه گرفت سراغ روایات می رویم. خوشبختانه در بین متاخرین مرحوم خوانساری در شرح وسیله اینطور عمل کرده اند و اول سراغ آیه رفته و بعد سراغ روایات معتبره و بعد می گویند این تعاریفی که آقایان می کنند از روایات استفاده کردند و خیلی مهم نیست. یعنی به این نکته توجه کرده اند که اول قرآن کریم، بعد سنت و بعد فتاوای متقدمین اصحاب. احیانا اگر کسی جرات زیادی ندارد و اگر متاخرین و متوسطین هم موافق بودند راحت تر می تواند فتوا دهد و اگر برایش مشکل بود نمی تواند نظر بدهد. این هم نکته آخر .

إنما جزاء الـذين يحاربون الله و رسوله و يسـعون فی الارض فسادا أن يقتلوا أو يصـلبوا أو تقطع أيديهم و أرجلهم من خلاف أو من الأرض ذلک لهم خزی فی الدنيا و لهم فی الاخره عذاب عظيم.(مائده/۳۳)

اين آيه صـريح می گويـد جزای کسانی که محاربه می کننـد و سـعی در فساد روی زمين دارند اين است که کشـته شوند و به صلب آويخته شونـد و قطع دست و پا از خلاف يعنی چپ و راست و نفی بلـد. بحث احکام فعلا نيست و ابتدا بحث موضوعی است که محـارب کيست؟ در همين آيه اين بحث است که محارب تنها اين احکام را دارد و يا محارب مفسـد فی الارض؟ که فتـاوا مختلف است. بسـياری و از جمله مرحوم امام(رض)از عطف با واو در و يسـعون فی الارض می گوينـد محارب وقتی اين احکـام را دارد که صـدق مفسـد فی الارض هم درباره او بشود و اگر صـدق مفسـد شـد محارب هم هست. بنابر اين کلمه "و يسـعون فی الارض" آيا جزء تعريف موضوع قرار می گيرد يا نه؟ کلمات اصحاب مختلف است. خيلی ها گفته اند محارب در من حارب الله و رسوله لازم نيست مفسد باشد و لذا حتی يکی از بزرگان می گويد کسـی شـخص ديگری را مثلا در خيابان با چاقو ترساند، او محارب است. ولی به راحتی نمی شود قبول کرد و بايد ديد آيا فساد فی الارض صدق می کند يا نه؟

پس اول بحث اينکه آيـا موضوع احکـام اربعه ای که در اين آيه ذکر شـده است دو تايی با هم موضوع يک حکم هسـتند و يا دو موضوع است که در هر دو اين چهار حکم وجود دارد؟

و صل الله علی محمد و آل محمد

معنای محارب، جنگ با خدا و فساد کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

إنما جزاء الـذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فسادا أن یقتلوا أو یصـلبوا أو تقطع أیدیهم و أرجلهم من خلاف أو من الأرض ذلک لهم خزی فی الدنیا و لهم فی الاخره عذاب عظیم.(مائده / ۳۳)

بحث در مسئله محاربه و یکی از حـدود مهم اجتماعی موضوعا و حکما می باشـد. عرض شـد که شیوه عمل ابتدا بیان مسئله توسط قرآن در حد امکان و سپس روایات باب و بعد فتاوای اصحاب متقدم و یا احیانا شهرت متوسطین یا متاخرین.

موضوع: موضوع محـاربه چه کسـی است تـا احکـام چهارگـانه بر او مترتب شود؟ خود آیه به عنوان تعریف چیزی نـدارد ولی عنوانی که این احکام را بر آن مترتب کرده الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون لذا بین فقها اختلاف است که موضوع بسیط یا مرکب است، به عبارت دیگر مفسد فی الارض یک موضوع مستقل است و یکی از این احکام چهارگانه را به میزان فسادش دارد و محـارب هم هکـذا. و یا موضوع یک مطلب مرکب است و کل واحـد از این جزء مسـتقلاً موضوع دو حکم نیست بلکه محاربِ مفسـد و یا مفسـدِ محارب موضوع است. به حیث که اگر محارب صـدق بکند ولی افساد فی الارض نباشد و یا مفسـد فی الارض صـدق بکنـد ولی محارب نباشد این احکام جاری نمی شود. در بحث دو احتمال بلکه دو قول وجود دارد. البته چه در روایات و چه فتاوا به عنوان تبیین موضوع ذکر نشده است. در فتاوا تعابیری شده است که بعد میرسـیم. ظاهر اکثر فقها اینکه بسیط است و اگر مفسد فی الارض بود بر اساس درجه افسادش اعدام و یا صلب و یا نفی بلد و قطع دست و پا بر او مترتب می شود. هر کس مفسد فی الارض شد ولو محارب هم بر او صدق نکرد. محارب هم موضوع دیگری است و اگر ثابت شد کسی محـارب است احکـام را دارد. صـاحب جـواهر در بین فقهـا صـریحاً و در مقابـل دیگران قابـل به ترکب است. وی می گویـد: «المحـارب کل من جرد السـلاح أو حمله لإخافه الناس ولو واحـد لواحـد علی وجه یتحقق به صـدق اراده الفساد فی الارض» (جواهر الکلام، ج ۴۱ ص ۵۶۶) تجرید یعنی از غلاف در آوردن و سـلاح را آماده کردن. در سـلاح های امروزی مثلا مسـلح کردن و آمـاده دست روی مـاشه گزاردن و شـلیک کردن. حمله یعنی در کشور امن که سـلاح برای مامورین انتظامی و دولت هست چرا کلت همراه داریـد؟ ولو واحـد لواحـد یعنی یـک نفر یـک نفر را بترسانـد مثلاـ امـام جمعه یـا عالم و متنفـذ محل را بخواهد بترساند. سـلاح را همراهش بر می دارد و یا تجرید می کند. علی وجه یتحقق ...یعنی تجرید سلاح وقتی موجب صدق محارب می شود که یتحقق به صدق فساد فی الارض. ممکن است کسـی سلاح را بردارد و کسی هم بترسد ولی صرف همراه داشـتن سـلاح و ترسیدن یک یا چند نفر و مثلا فقط قصد اخافه داشتن طبق فتوای ایشان کافی نیست و تصریح هم می کند که بلکه باید به گونه ای باشد که صدق اراده فساد فی الارض بکند. ظاهر آیه هم همین است. آیه هم می فرماید: « یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فسادا » اکثر مفسـرین و فقها فرموده اند واو در قرآن کریم به معنای جمع است و أو به معنای تعدد اسـت و لـذا در همیـن آیـه در « یقتلـوا أو یصـلبوا أو ... » می گوینـد أو به معنـای تعـدد است فلـذا یکی از این چهـار حکم که ترتیبش بعـدا بحث می شود و واو دلیـل بر جمع است و در صـدر همیـن آیـه کـه موضـوع را مطرح کرده است و نه تعریف موضوع، می گوید آدمهای اینجوری یکی از این احکام را دارند. آدمهای اینجوری محاربند و یا مفسد فی الارضند. محارب و

مفسـد فی الارض کیست؟ آیـه چیزی نـدارد و حکـم آنهـا را بیـان می کنـد. در اواخر این قسـمت از بحث جمله روشن تر و صراحت بیشتری دارند که تعبیرشان چنین است: «و علی کل حال لا ریب فی دخول البلد و نحوه فی الآله الصغار و الکبار فیه و المدار علی قصد الإخافه الذی یتحقق به الفساد فی الارض فلو اتفق خوفهم من غیر أن یقصده فلیس بمحارب» (جواهر الکلام، ج ۴۱ ص ۵۶۶) یعنی شک نیست که گلوله انداختن سـلاح تلقی می شود. سـپس ادامه می دهد که مورد استدلال این قسمت است: « و المـدار علی قصـد الإخافه الـذی یتحقق به الفساد فی الارض» و باز صـراحت بیشتری ادامه می دهد:« فلو اتفق خوفهم من غیر أن یقصـده فلیس بمحارب » پس صاحب جواهر به صـراحت از فقهایی هسـتند که موضوع حکم را مرکب می دانند از محـاربه و فسـاد و هیـچ کـدام را تنهـا قبول ندارنـد. ممکن است کسـی که فسـاد فی الارض دارد ولی محارب نیست، به دلیل روایات باب احکام دیگری داشته باشد اما موضوع این چهار حکم در این آیه طبق نظر ایشان محاربه مفسد است. ولی محارب تنها من غیر أن یقصده فلیس بمحارب. ولی اکثر فقها اصـلا وارد این بحث نشدند. و بنده حتی یکی دو نفر را هم ندیدم که به عنـوان تعریف موضوع وارد این بحث شـده باشـند. و گفته باشـند که محـارب به چه کسـی گفته انـد. ولی در ذیـل آیه تعـابیر زیادی است که کل من جرد السلاح را از کجا گرفتند و مدرکش چیست؟

ص: ۶

فعلاـ بحث در آیه است. بنـابر آنچه تـاکنون فهمیـدیم و ممکن است بعـدا برگردیم اینکه موضوع مرکب است یعنی این چهـار حکم برای محـارب تنهـا و یـا مفسـد تنهـا نیست بلکه برای محاربِ مفسـد است به دلیل واو قبل از یسعون. البته شأن نزول هم صحیـح است ولی بارهـا گفته شـد که شأن نزول مخصـص نیست. مبنای ما این است که آیه الان نازل شـده است. و این اواخر برخی نویسـندگان هم چنین تعبیری دارند که با قرآن وقتی برخورد می کنید گویا شما مخاطبید مستقیما. این خیلی تفاوت می کنـد بـا اینکه در گذشـته و یا زمان نزول اینطور بوده است. گویا الان خـدا می فرمایـد «یا ایها الـذین امنوا اقیموا الصلوه و اتوا الزکوه». مخاطب خودتـان هستیـد. بله شـان نزول بیمـارانی بودنـد که گویا برص بوده و بول شتر برایشان مفیـد بوده و الان در پزشکی هم به آن استدلال می کنند و بول شتر را پاک می دانند همین روایت ذیل این آیه در شان نزول است.

جنـگ بـا خـدا و رسول به چه معنـایی است؟ یحـاربون الله یعنی چه؟ جنـگ با شـخص خـدا که ممکن نیست. خـدائی که می شناسـیم که همه جا هست و همه چیز تحت قـدرت اوست و هیـچ چیز بـدون اراده او قابل تحقق نیست جنگ با وی و معنایش چیست؟ لـذا اکثرا تعبیر کرده انـد به یحـاربون دین الله. مـا کمی وسـیع تر می گوئیم یعنی محـاربه با اراده خـدا که در حقیقت محـاربه بـا رسول هم رسـالت خـدا هست. یعنی حاکمیت خـدا روی زمین را نمی خواهنـد بپذیرنـد. حاکمیت طاغوت را قبول دارد، حاکمیت شیطان را قبول دارد، حاکمیت خودش را قبول دارد ولی حاکمیت خدا را روی زمین قبول ندارد. نه صرفا قبول نـدارد بلکه برای نفی حـاکمیت خـدا تجریـد و حمل سـلاح کرده و می گویـد چرا مردم نماز می خواننـد؟ دعا می کننـد،اینها خرافه است و سـلاح به دست گرفته برای مقابله با حاکمیت خدا ! و یا با دین خدا ! یعنی در برابر یکی از واجبات هم با سـلاح بایسـتد حرب صـدق می کنـد. اما مهم این است که معنای لغوی حرب بایـد باشـد. محاربه یعنی مقاتله از نظر اهل لغت و حتی اهل تفسـیر. البته حرب را به معنای سلب و یا معنای دیگری هم گرفته اند که در حقیقت بر می گردد به مرحله ای از قتال. ولی حـارب یعنی بـاب مفـاعله را همه گفته انـد مقـاتله و منـازله. منازله علی التحقیق یعنی قاتل در حقیقت می خواهـد منزلت او را بریزد و خودش را در جـای او قرار دهـد. البته فعلاـ بحث لغوی نیست و میخواهیم قـدر متیقن معنـای محـاربه را از آیه بفهمیم،

اهـل لغت گفته انـد حـارب یعنی قاتل. و در کنار مقاتله منازله را هم گفته انـد. محاربه یعنی کسـی که به جنگ خـدا آمـده و شمشـیر به دست گرفته. یعنی با حاکمیت خدا یا دین خدا می خواهد بجنگد. منافقین اول پیروزی انقلاب، تشـکیلات مفصل و سلاح داشـتند و سـلاح های همین نظام را جمع کرده بودنـد و کارهایی هم می کردنـد. امام(رض) تصـریح کردند تا دست به سلاح نبردنـد کـاری بـا آنهـا نداشـته باشـید. بنـده در جلسه ای بودم که به امـام(رض) عرض شـد اینها چنین و چنان می کنند .امام(رض) فرمودند:« من همه کتابهای آنها را خوانده ام . تا زمانی که دست به سـلاح نبردند کاری با آنها نداشـته باشـید!» اما بعـد که دست به سـلاح بردنـد و شـروع به ترور کردنـد، امام(رض) فرمودند حتی کسانی که عضو موسـسه اینها هسـتند، حتی تعبیرشان این بود « کسانی که نشـریات اینها را توزیع می کنند، صدق محارب بر آنها می کند و حکم محارب دارند.» حالا در روزهـای اخیر برخی حکم امـام(رض) در مورد منـافقینی را که در زنـدان بودنـد به چالش کشـیده انـد ولی این حکم درست مطـابق بـا مبانی فقهی است. امام(رض) از هیـچ کس پروا نداشـتند و حکم خـدا را واقعا جائی که به آن می رسـیدند عمل می کردنـد. کاری به اینکه دنیا و حقوق بشـر چه می گویـد نداشـتند و به همین دلیل توکل بر خدا و مردم موفق بودند. به هر حال همین منافقـان تـا وقتی که تجریـد سـلاح و إخـافه نـاس و افسـاد فی الارض نبود، مثل بقیه زنـدگی کرده کارهای سیاسـی می کردنـد. ولی وقتی صـدق محاربه شـد با آنها برخورد شـد. اسـتظهار ما از کلمه یحاربون این است که بایـد مقاتله صدق بکند. حالا اگر داش منشـی در محله ای قمه ای دست گرفته و چنـد نفر جوان هم همراهش آمـده و رجز می خواند، قهرا زنها و بچه ها هم می ترسـند حالا آیا این مقاتله صـدق می کنـد؟ بعضـی فقها می گوینـد بله صـدق می کند ولی به نظر ما مشـکل است. ممکن است حکم فساد صـدق بکنـد. خود محاربه لغه یعنی وارد جنگ بشود. وارد جنگ هم یعنی صـدام آنها را مجهز کرده بود و سـلاح داده بود و وارد مرز شدنـد و شـروع کردنـد با مردم جنگیـدن و فرماندار و بخشدار و رسـیدند به سـر پل ذهاب و کشـتن مردم و بعد نظام وارد شد و در عملیات مرصاد آنها را قلع و قمع کرد ولی جنگ فرهنگی مثل نوشـتن مقاله علیه اسـلام محاربه صدق نمی کند.

به هر حال صدق محاربه یک امر عرفی است. یحاربون الله و رسوله یعنی مخالفت با دین خدا و به نظر ما مقابله با حاکمیت خدا که دین خدا از جمله ملاکهای حاکمیت خدا است. خیلی ها هستند که قبول ندارند ولی مقابله نمی کنند این محاربه صدق نمی کند. مقابله فرهنگی ممکن است افساد صدق بکند ولی محاربه صدق نمی کند. امام در کتاب تحریر مسئله نهم محاربه چند نکته جالب دارند ولی اینکه آیا مرکب می دانند یا بسیط تردید دارم ولی ظاهرا بسیط می دانند. بارها مبنای کلی عرض شد که اگر جایی شارع خودش درباره موضوع تعریفی نفرموده یعنی حقیقت شرعیه نداریم، موضوع محول به عرف است. مثل الماء طاهر و ... . باید عرفا بگویند جنگ با خداست. و همینطور جنگ با رسول هم جنگ با خداست . یعنی با احکام رسالت رسول وارد جنگ شده باشد. این نسبت به محاربه.

در افساد کلمات مضطرب است. مثلا این خانمی که روسری اش را کمی عقب کشیده گناه هم می کند خلاف هم می کند ترویج فساد هم می کند اما آیا این مفسد فی الارض است؟ یا فقط دارد شخصیت خودش را نشان می دهد و می گوید موهایم به این قشنگی است؟ یا مامور است که خودش را نشان دهد به دلیل سیاسی و یا شخصی و ... . برخی آقایان مثال زده اند که میوه فاسد می شود یعنی سلامت طبیعی اولیه اش به هم می ریزد. حال یک انسان سالم است یعنی درست فکر می کند درست زندگی می کند درست حرکت می کند ولی یک انسان نامنظم است، بیمار است، فسادی در جایی از بدن او وجود دارد یعنی طبیعت اولیه که مقتضی طبع اولیه است آسیب دیده است.

پس موضوع در استظهار از آیه مرکب است و صدقش هم صدق عرفی است و حقیقت شرعیه نداریم.

و صل الله علی محمد و آله الطیبین

حکم محارب – تناسب جرم و مجازات کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

إنما جزاء الـذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فسادا أن یقتلوا أو یصلبوا أو تقطع أیدیهم و أرجلهم من خلاف أو من الأرض ذلک لهم خزی فی الدنیا و لهم فی الاخره عذاب عظیم. (مائده / ۳۳)

طبق قرار فعلاـ با خود آیه پیش می رویم و سپس سراغ روایات و فتاوا می رویم. درباره موضوع بحث شد که طبق ظاهر آیه، موضوع مرکب است. یعنی موضوع این مجازات های چهارگانه محاربِ مفسد است و یا مفسدِ محارب. و اگر کسی فقط محارب باشد بدون افساد ممکن است حکمی داشته باشد ولی این آیه شاملش نمی شود. برای ترکب موضوع تصریح مرحوم صاحب جواهر ذکر شد. در این مسئله اکثر فقها قائل به بساطت هستند با اینکه "واو" عاطفه است ولی در عین حال محارب را یک موضوع می دانند و همین چهار حکم را مترتب می کنند و کذا مفسد. منتها لحن تعبیر این است که می گوید زید و عمرو را اکرام بکنید یعنی مجازات محارب و مفسد این چهار تا است. البته این استظهار است و غیر از استظهار چیز دیگری نیست. شاهد(شاهد و نه دلیل!) از روایات(گرچه فعلا بحث روایی نداریم) هم بر مدعا یعنی ترکب روایت وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۳۰۹ است:

و عنه عن عمرو بن عثمان عن عبدالله المدائنی (البته سند ضعیف است زیرا گرچه عمرو بن عثمان را نجاشی و علامه توثیق کرده اند هرچند مستقیما از اصحاب ائمه(ع) نبوده، اما بخاطر مجهول بودن عبدالله مدائنی سند ضعیف است) عن أبی الحسن الرضا(ع)قال سئل عن قول الله عزوجل إنما جزاء الـذین یحاربون الآیه فما الذی إذا فعله استوجب واحده من هذه الأربع؟(یعنی چه کاری اگر بکند یکی از این چهار مجازات بر او حمل می شود؟)فقال إذا حارب الله و رسوله و سعی فی الارض فسادا فقتل، قتل به و إن قتل و أخذ المال، قتل و صلبکه دنباله روایت در بحث روایات مفصلا خواهد آمد. شاهد در اینجا بر اینکه موضوع محاربِ مفسد است، سائل می پرسد ما الذی إذا فعل؟ که حضرت(ع) عین عبارت آیه را نمی آورند بلکه با تعبیر شریف خودشان می فرمایند: إذا حارب الله و رسوله و سعی فی الارض فقتل کذا و کذا یعنی سعی فی الارض را دنبال حارب می آورند و بعد حکم را ذکر می کنند . این ظهور در این دارد که محارب و مفسد معا موضوع حکم است. یک نوع استظهار و استشهاد است ولو اکثر فقها آن را قبول ندارند ولی استظهار ما این است که حق با صاحب جواهر است.

ص: ۹

حکم محارب: اولا إنما ظهور انحصار در این چهار تا دارد. یعنی جزاء محاربِ مفسد یکی از اینها است. ظاهر أو تعدد است یعنی چهار تا مجازات است و عطف به أو تعدد را می رساند که ظاهر این تعدد، تعدد ماهیتی است یعنی یقتل با یصلب دو مسئله است در حالی که بسیاری صلب را همان قتل دانسته و گفته اند به صلب آویختن نوعی قتل است. ولی در فتاوا و روایت

کاملا مطابق ظاهر آیه عمل شده. مجازات چنین آدمی این است که کشته شود یا به دار آویخته شود و به دار آویختن معنایش کشتن نیست و در مقابل یقتل آمده است. أو دارد. یعنی یا کشتن و یا به دار آویختن. (نمی دانم به دار آویختن هم ترجمه صحیح صلب است یا نه!) در صلب حیات هم می تواند باشد. در باب روایات که می رسیم آمده که بیشتر از سه روز نمی شود او را آویخت و بعد از سه روز باید پائین آورده شود و اگر مرده بود یجهز یعنی یغسل و یکفن و نماز بر او خوانده می شود و اگر زنده بود اختلاف فتوا است. خوشبختانه امام(ره) در اینجا با این استظهار همراهند و می گویند مشکل است اگر زنده بود بگوئیم یسرع فی قتله! دلیل ندارد! آیه می گوید سه روز به دار آویخته شود. حالا اگر قوت بدنی وی حدی بود که سه روز به دار بود و بعد هم زنده پائین آورده شد بیشتر از سه روز هم طبق صریح روایات جایز نیست، از أو یصلبوا نمی شود استفاده کرد، بلکه می شود استفاده کرد صلب قتل نیست. عبارات بعد هم قطعا مخالف قتل است که بعدا در فتاوا نقل می شود ولی فعلا با خود آیه کار داریم. قتل یعنی ازهاق روح، یعنی کشتن. با شمشیر یا گلوله یا با دار آویختن امروزی. اما صلب (با توجه به استدلال به آیه پیش از تولد حضرت عیسی و زمان حضرت موسی) معنایش این نبوده که برای کشتن این کار را بکنند. فرعون (طه / ۷۱) گفت دست و پایتان را قطع می کنم و به شاخه های درخت هم آویزانتان می کنم. تا معلوم شود عذاب چه کسی شدیدتر است. این معنایش این نبود که شما را می کشم و الا می گفت یک یکی همه شما را می کشم. در زمان ما و بعد از زمان عیسی و صلیب و اختلاف در مورد قتل و به دار آویختن ایشان و نظر اسلام که رفع ایشان الی السماء است، اهل لغت آویختن به صلب را همان صلیب مقدسی که به اصطلاح خودشان عیسی را به آن به دار آویختند و به شکل یک ضربدر در قسمت بالاـ و عمود دارد می دانند و این هم معنایش این بوده که زنده او را بر این دار می آویختند و دستهایش را باز می کردند و بدنش به این صلب است و تا سه روز هم بیشتر نمی شود این چنین کرد. به روایات که رسیدیم می گویم که حضرت امیر(ع) هم یک بار چنین کردند. قطعا صلب به معنای یقتل نیست و معنای دو مجازات بعدی هم روشن است. قطع دست و پا من خلاف یعنی دست راست و پای چپ در مرحله اول، شبیه آنچه برای سارق در دو مرحله پیش می آید. ینفوا من الارض در روایات و لغات مشخص است یعنی از محلی که این کار را انجام داده، تبعیدش می کنند به اصطلاح امروزی ها تغریب. نحوه تبعید و نحوه صلب و نحوه قطع دست و پا را در فروعات زیادی مطرح می شود که برخی در زمان ما به دلیل امکانات و شرایط موجود بحث های جالبی دارد که إن شاء الله بعدا می آید.

مطلب اول در حکم آیه اینکه یکی از این چهار تا است یعنی جمع بین اینها جایز نیست. بعدا می رسیم که در برخی موارد بین یقتل و یصلب جمع شده که مورد اختلاف نظر فقها است. البته ممکن است از خیلی از این موارد بعدا به دلیل روایات برگردیم و به دلیل اختلاف بین روایات جمع کردن آنها مشکل است. و اضطراب کلمات فقها و اختلاف فقها بیشتر به دلیل همین اختلاف روایات است. و این چهار حکم ماهیتا چهار تا است.

سوال دوم اینکه رابطه ای بین یکی از این چهار تا با درجه جرمی که انجام شده وجود دارد یا نه؟ یعنی ظهور در این چهار تا است و حاکم می تواند هر کدام از اینها را که مصلحت دانست انجام می دهد. آیا حاکم با اختیار کامل است در انتخاب هر کدام؟ مثلا شخصی فقط إخافه کرده است، در محله ای از تهران اسلحه ای فراهم کرده و هر روز مردم را می ترساند ولی نه قتلی کرده و نه سرقتی و هیچ کار خلاف دیگری هم نکرده، فقط مردم را ترسانده است، تعریف شرعی هم نداریم. می شود حاکم بگوید یقتل یا باید ساده ترین اینها را انتخاب کرد. یعنی مثلا تبعید. ولی اگر قتل کرده باید کشته شود. محارب مفسدی که سرقت مرتکب شده باید مطابق حکم سرقت، تقطع أیدیهم و أرجلهم من خلاف، آیا این باید رعایت شود؟ آیه صرفنظر از روایات و فتاوا چه می گوید؟ آیه می گوید یکی از این چهار تا و طبعا در اختیار مجری یعنی حاکم شرع است. آیا رعایت شدت و ضعف مجازات با شدت و ضعف افساد یا محاربه لازم است یا نه؟ برای اینکه استظهار کمی قابل توجه باشد اینکه آیه کاری به آیه سرقت ندارد زیرا دو سه آیه بعد، در آیه ۳۸ «السارق و السارقه ... » آمده است. یعنی آیه سرقت مستقیما ذکر شده است و قبل از این آیه، درباره قتل آیه و من ذلک کتبنا علی بنی اسرائیل من قتل ...آمده است و یا آیات دیگری که در مورد قتل است مثل من قتل مظلوما فقد جعلنا لولیه سلطانا و یا قصاص النفس بالنفس آمده. یعنی حکم قتل و قاتل، سرقت و حکم سارق در متعدد آیات جدا آمده. این آیه این احکام را برای محارب مفسد آورده حالا سرقت هم کرده، او بما هو محارب مفسد مجازات می شود نه بما هم سارق. فلذا إن شاء الله در روایات می رسیم که اگر ولی مقتول گفت من گذشتم، محارب إخافه کرده و کسی را کشته بعدا دستگیر شده. حالا حکومت می گوید او محارب است و می خواهد او را به دلیل اینکه قتل انجام داده بکشد. راوی از امام می پرسد ولیّ دم می گوید بخشیدم. حضرت می فرمایند بله حق ولی دم عفو است ولی محارب حق حکومت است و امام به عنوان محارب ولو اینکه ولیّ دم او را بخشیده به عنوان حد محارب می تواند او را بکشد. و إن شاء الله بعدا می رسیم. و این ظاهر آیه است. یعنی این مجازاتها برای محارب مفسد یا مفسد محارب ذکر شده و حکم قاتل بما هو قاتل یا سارق بما هو سارق جدا در آیات شریفه آمده است. و نباید این احکام چهارگانه را مخلوط کرد با حکم قاتل و یا سارق. در حالی که این محارب ممکن است قتل یا سرقت هم کرده باشد. اما این چهار حکم اگر اجرا شود به لحاظ محارب بودن اجرا می شود نه سارق بودن. و لذا آثار سرقت یا قتل بطور قطع بر او مترتب نمی شود و حاکم می تواند یکی از این چهار تا را اجرا کند. این اظهار اولی است که رعایت تناسب مجازاتها با عملی که این شخص انجام داده وجوب ندارد. البته اعتبار می گوید اگر حاکم، حاکم مسلط و دقیقی است محارب قاتل را نفی بلد نمی کند، یا محارب سارق را فقط با نفی بلد تمام نمی کند. محارب ضارب و جارح را من غیر قتل و من غیر سرقه ممکن است نفی بلد بکند و تناسب را رعایت بکند. اعتبار می گوید این تناسب خوب است رعایت بشود ولی اینکه باید رعایت بشود این خلاف ظاهر آیه است و ما خیال می کنیم ظاهر آیه الزام ندارد. إن شاء الله بحث روایی بعدا می آید ولی فعلا یک روایت هست که به صراحت می گوید این بحث باید رعایت بشود.

تناسب جرم و مجازات: بحث بعدی این است که بعد از اینکه یکی از این چهار مجازات متعدد انتخاب شد، آیا حاکم باید یکی از چهار مجازات را متناسب با جرم انتخاب کند؟ آیه بما هو آیه دلالت بر رعایت تناسب ندارد البته اعتبار می گوید باید رعایت تناسب بشود. ولی این روایت صحیحه (وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۳۸) می گوید:

برید بن معاویه قال سئلت ابا عبدالله عن قول الله عزوجل إنما جزاء ... قال ذلک الی الامام یفعل ما یشاء قلت فموض ذلک الیه؟ (یعنی حاکم هر جور دلش خواست صد در صد می تواند عمل کند؟)قال(ع) لا! و لکن نحو الجنایه(یعنی اینجا حضرت(ع) تصریح کردند به اینکه این چهار تا را به تناسب جنایتی که انجام داده رعایت بکند.) بنابراین، این استظهار که بگوییم این چهار حکم در اختیار حاکم است و طبق ظاهر آیه هر کدام را که دلش خواست می تواند انجام دهد و آیه دال بر تناسب نیست ولی این روایت تکلیف را دقیقا مشخص کرده. یعنی باید تناسب را مشخص کند. « ... فإذا شهر سیفه و سلاحه و أخاف الناس و قتل، یقتل. لم یقتل شهر سیفه و سرق یقطع أیدیهم و أرجلهم من خلاف. لم یقتل و لم یسرق، ضرب... »(وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۳۰۹) دغاره لغه یعنی غارتگری و راهزنی ولی محارب نیست که إن شاء الله در بحث روایات مفصل بررسی می شود. یعنی باید حاکم رعایت تناسب را بکند ولو ظاهر آیه اطلاق دارد ولی این روایت کاملا تقیید می کند.

و صل الله علی محمد و آله الطاهرین

ص: ۱۲

بررسی روایات باب محاربه کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه جلسات قبل:

استظهار از آیه شریفه از نظر موضوع و حکم تقریبا تمام شد و گفتیم حقیقت شرعیه برای محارب نداریم و گفتیم محارب به معنای مقاتل است. قتال یعنی داشتن سلاح جنگی و مقاتل کسی است که سلاح قتالی داشته باشد و تشخیص مصداق هم با عرف است چون شارع چیزی را معین نکرده است. بنابر این باید در خیلی موارد دقت کرد مثلا چاقوهای ضامن دار جزء سلاح مقاتله می دانم. چون با چاقوی آشپز خانه فرق دارد و چاقوی ضامن دار برای آدم زنی و آدم کشی است و مثل ساطور جنگی و قمه می ماند. اشهار و اظهار و تجهیز سلاح یعنی بیرون آوردن و ترساندن و سلاح را در معرض بکار گیری بردن، لذا صدق، صدق عرفی است در موضوع. البته افساد فی الارض هم باید صدق بکند همانطور که برخی بزرگان گفته اند و شاهد روایی هم داشتیم. ظاهر احکام هم چهار تا است مباینا و رعایت درجات هم هر چند صریح آیه چیزی نگفته ولی بر اساس اعتبار و یا درجه بندی موجود در آیه، و تناسب جرم و جزاء باید رعایت شود. ظاهرش هم این است که دو تا یا سه حکم را نمی شود درباره یک مجرم بکار برد.

روایات باب:

« محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن إبن محبوب عن أبی ایوب عن محمد بن مسلم عن أبی جعفر(ع) قال من شهر السلاح فی مصر من الأمصار فعقر اقتص منه و نفی من تلک البلد و من شهر السلاح فی غیر الأمصار و ضرب و عقر و أخذ المال و لم یقتل فهو المحارب فجزاءه جزاء المحارب و امره الی الإمام إن شاء قتله و صلبه و إن شاء قطع یده و رجله قال و إن ضرب و أخذ المال فعلی الإمام أن یقطع یده الیمنی بالسرقه ثم یدفعه الی اولیاء المقتول فیتبعونه بالمال ثم یقتلونه قال فقال له ابو عبیده أ رایت إن عفا عنه اولیاء المقتول قال فقال ابو جعفر إن عفوا عنه کان علی الإمام أن یقتله لأنه قد حارب و قتل و سرق قال فقال ابو عبیده أ رایت إن أرادوا اولیاء المقتول أن یأخذوا منه الدیه و یدعونه أ لهم ذلک قال لا علیه القتل.»(وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۳۰۷) سند صحیح است و تعبیر همه صحیحه محمد بن مسلم است. أبی ایوب در نگاه اول گمان می شود همان أبو ایوب معروف میزبان پیامبر اکرم(ص) است که عمر طولانی داشته ولی رجال می گویند او نیست و فوت ایشان با این زمان هماهنگ نیست. افراد فوق همه شناخته شده و برخی از شیوخ فقهای شیعه هستند. در اکثر روایات اشهار سلاح است ولی در تعابیر فقها اکثرا "جرد السلاح " است. شاید إشهار سلاح با إجهار سلاح تفاوتهایی داشته باشد که بعدا می رسیم. إشهار به معنای نشان دادن و به رخ کشیدن سلاح و ترساندن افراد با ابراز و اظهار آن است و الا اگر فردی شمشمیرش را از غلاف درآورده یا چاقو را از جای چرمیش درآورده ولی زیر لباسش است، این اشهار نیست. تجرید است. فی مصر من الأمصار را برخی گفته اند برای مثال است و اگر در یک روستا هم باشد فرقی نمی کند. فعقر یعنی مجروح بکند، پس اگر سلاحش را در بیاورد و فقط بترساند، این روایت صدق نمی کند. البته تا اینجا بحثی از محاربه وجود ندارد. طبق این روایت کسی که در شهری إشهار سلاح کرده و شخصی را مجروح بکند، قصاص می شود و از شهر تبعید می شود. بحثی از محاربه موضوعا و حکما نیست ولی این نفی بلد نشان می دهد یک از احکامی که در باب محاربه وجود دارد را درباره چنین

شخصی حکم کرده اند. یعنی این فرد را از اقسام محارب حساب کرده اند. این یک قضیه کلیه. و من شهر السلاح فی غیر الأمصار ... فهو المحارب. فقها بر این جمله خیلی تأکید کرده و گفته اند این تعریف محارب است. کسی که اشهار سلاح بکند و در شهر باشد و به مردم بزند و کسانی را هم مجروح بکند اموالشان را هم بگیرد. یعنی آدمی که به کمک سلاحش هم زخمی کرده و هم دزدی ولی قتل نکرده، فهو محارب. این تعریف محارب است یا قسمی از اقسام محارب است؟ این معنایش نیست که محارب کیست بلکه این یکی از افراد و مصادیق محارب است. در دنباله می فرمایند فجزاءه جزاء المحارب اگر جزاءه جزاء المحارب بطور مطلق باشد، اولین جزاء محارب قتل است ولی این شخص قتلی مرتکب نشده است. این آدم جرح مرتکب شده، دزدی و اخافه ناس مرتکب شده و به عبارت دیگر امنیت را به هم زده ولی آدم نکشته ولی اگر جزاءه جزاء المحارب، معنایش این است که بشود او را کشت. بخاطر اینکه امنیت را به هم زده ولی ظاهرا هیچ کس اینطور نگفته است. بعدا می رسیم که امره الی الامام، یعنی آدمی که ترسانده و دزدی و جرح کرده ولی آدم نکشته، امره الی الامام إن شاء قتله و صلبه. اگر گفتیم قتله و صلبه همانطور که برخی فتوا داده اند، یعنی باید بکشند و جنازه اش را به دار بکشند، بخاطر عبرت دیگران، این می شود جمع بین دو حکم مجازات محارب که ما گفتیم ظاهر آیه جمع نیست. بلکه یکی از اینها، و یا نه! قتله و صلبه یعنی یقتله بالصلب. یعنی با دار آویختن به قتل برسانند . ولی ظاهر روایت و فتوای برخی طبق آن اینکه للإمام أن یقتله و یصلبه بعد قتله. ظاهرا در قدیم هم مرسوم بوده که جنازه را بعد از گردن زدن برای زهر چشم دیگران به دار می زدند. إن شاء قطع یده و رجله بخاطر اینکه دزدی کرده. تا اینجا اگر اشهار سلاح و دزدی کرده و جرح هم داشته اولا حکم محارب بر او حمل شده و یا موضوع محارب؟ او را محارب حساب کرده اند اما تعریف محارب این نیست. آدم کشتن جزء اول محارب است. کلمه محارب ایجاد می کند قتل هم داشته باشد. پس اینجا بیشتر از این نیست که یکی از افراد محارب را ذکر کرده اند. مثل جمله قبل. به دلیل جمله سوم که در صورتی است که قتل هم مرتکب شده باشد. صورت سوم اینکه اشخاص را کتک زده و هم کشته و هم دزدی کرده پس باید امام دست راستش را بخاطر سرقت قطع کند. و بعد بخاطر قتل او را تحویل اولیاء مقتول بدهد. آنها اموال سرقتی را از او پس بگیرند و سپس قصاص می کنند. راوی بلافاصله می گوید: اگر اولیاء مقتول دیه بخواهند چطور؟ امام باقر(ع) می فرمایند اگر اولیاء مقتول او را بخشیدند امام می تواند او را بخاطر محاربه به قتل برساند. به عبارت دیگر چون حق الناس و حق الله هست، حضرت(ع) بخاطر اینکه هر دو حق ادا شده باشد، یکی چون آدم کشته، حق الناس وجود دارد و چون محارب بوده، حکومت هم حق دارد. حال اگر عفو کردند، حق الله می ماند. و امام او را به قتل می رساند. راوی دوباره سوال می کند اگر اولیاء دم دیه خواستند و رهایش کنند چطور؟ حضرت(ع) می فرمایند نه آنها می توانند دیه را بگیرند ولی او رها نمی شود بخاطر حق الله که حکومت او را به همین دلیل محاربه به قتل می رساند. متن فتوای مرحوم شیرازی هم این بود که امروز کشیدن تنباکو در حکم محاربه با امام زمان(عج) است یعنی همانطور که محارب را می شود کشت، او را هم می توان کشت. در حکم محاربه یعنی یک نوع الحاق حکمی است و قبلا بارها بحث شد.

ص: ۱۳

« عن علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی عن یونس عن یحیی الحلبی عن برید بن معاویه قال سئلت أبا عبد الله عن قول الله عزوجل إنما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله قال ذلک الی الامام یفعل ما یشاء قلت فمفوض ذلک الیه قال لا و لکن نحو الجنایه. »(وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۳۰۸) این روایت صحیحه بوده و برداشت روشنی در مورد رعایت تناسب درجه جرم

محارب و مجازات دارد. چون صریحاً طرف می پرسد امام هر کاری می خواهد می کند؟ حضرت(ع)جواب می دهند نه باید درجه جنایتی که محارب مرتکب شده در مجازات رعایت شود. مثلا اگر مرتکب قتل شده، یقتل را دارد و اگر مرتکب قتل شده یصلب یا یکی دیگر از مجازاتها را دارد.

« و عنه عن جمیل بن دراج قال سئلت أبا عبدالله عن قول الله عزوجل إنما یحاربون الله و رسوله الآیه أی شیء علیه من هذه الحدود التی سمی الله عزوجل قال ذلک الی الامام إن شاء قطع و إن شاء نفی و إن شاء صلب و إن شاء قتل قلت النفی إلی أین قال من مصر الی مصر آخر و قال إن علیاً نفی رجلین من الکوفه الی البصره. » (وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۳۰۸) آیت الله خوانساری این روایت را حسنه می دانند و دیگران صحیحه. گمان اولیه بخاطر جمیل بن دراج بود ولی با مراجعه معلوم شد که وی خیلی مورد تایید اصحاب قرار گرفته و از من أجمعت العصابه علی تصحیح ما صح عنه است. بنابر این وجه رفتار آیت الله خوانساری در جامع المدارک را متوجه نشدم! سند هم روشن است که صحیحه است. شخص می پرسد کدامیک از این چهار مجازات باید عمل شود. جواب دادند این در اختیار امام است و هر کدام را صلاح دانست می تواند عمل کند. دوباره راوی پرسید نفی به کجا؟ ظاهرا در ذهنش بوده این نفی، نفی من الارض است.. حضرت(ع) جواب دادند خیر. از آن شهر به شهر دیگر تبعید شود. منظور از نفی، تبعید است و بستن شیء سنگین به پای او و انداختن در دریا صحیح نیست. این روایت هم نفی بلد را معنا کرده یعنی تبعید از یک آبادی به آبادی دیگر و مقصود این نیست که حتما شهر بزرگی مثل تهران و اصفهان باشد. اگر شهر کوچک یا روستای کوچک بود به روستای دیگری تبعید می کنند. و خارج کردن از کشور اسلامی یا از روی زمین برداشتن صحیح نیست. در ادامه هم فرمودند: إن علیا(ع) نفی رجلین من الکوفه الی البصره درباره تبعید باب جدائی مطرح شده که روایت متعددی دارد که با این تبعیدی چگونه باید عمل کرده که در قوانین فعلی و گذشته ما وجود دارد.

و صل الله علی محمد و آل محمد

بررسی روایات باب محاربه کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

قرار ما دیدن آیه و استظهارات آن و سپس روایات باب و بعد فتاوای متقدمین بود. در باب اول سه روایت صحیحه خوانده شد که برخی یکی را حسنه گفته اند. روایت چهارم که قبلا خوانده شد و گفتیم بخاطر عبدالله مدائنی سند ضعیفی دارد ولی دال بر ترکب موضوع است:

« و عنه عن عمرو بن عثمان عن عبدالله المدائنی عن أبی الحسن الرضا(ع) قال سئل عن قول الله عزوجل إنما جزاء الذین یحاربون الآیه فما الذی إذا فعله استوجب واحده من هذه الأربع؟ فقال إذا حارب الله و رسوله و سعی فی الارض فسادا فقتل، قتل به و إن قتل و أخذ المال، قتل و صلب و إن أخذ المال و لم یقتل قطعت یده و رجله من خلاف و إن شهر السیف و حارب الله و رسوله و سعی فی الأرض فسادا و لم یقتل نفی من الارض الحدیث » (وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۳۰۸) سائل می پرسد ما الذی إذا فعل... یعنی چه کاری سبب می شود طرف محارب شود و یکی از این عقوبتها را در موردش گفت؟ حضرت(ع) می فرمایند إذا حارب الله و رسوله و سعی فی الارض فسادا تا اینجا گفتیم این دلالت می کند موضوع مرکب است. فقتل قتل به اگر در حال محاربه که اسلحه کشیده و وارد مبارزه با خدا و رسول شده، قتل هم مرتکب شده، بخاطر قتلش کشته می شود. و إن قتل و اخذ المال یعنی هم قتل مرتکب شده و هم غصب مرتکب شده یعنی اموالی از مردم گرفته، قتل و صلب. این اولین مسئله است که صراحت روایت است ولی خلاف ظاهر آیه است. صُلِب اینجا قطعا صلب مقتولا به دلیل عبرت دیگران است. برخلاف آنچه در آیه و روایات است و إن شاء الله در آینده خواهیم گفت صَلِب در برابر قتل است و یُصلب حیا. و إن اخذ المال و لم یقتل اما اگر محاربه کرده، غصب مال کرده ولی قتل مرتکب نشده، دست و پاش را قطع می کنند که همان عقوبت سرقت است. و إن شهر السیف و حارب الله و رسوله و سعی فی الأرض فسادا و لم یقتل یعنی اگر شمشیر کشیده و إخافه و نا امنی ایجاد کرده، و سعی فی الارض فسادا که این جمله هم مانند جمله قبلی دلالت بر ترکب موضوع می کند اما قتلی مرتکب نشده. لم یقتل یعنی لم یأخذ المال و لم یقتل چون در عبارت قبل داریم أخذ المال، ولی اینجا نسبت به أخذ مال سکوت دارد. چون حارب الله و رسوله و سعی فی الارض فساد و لم یقتل و لم یأخذ المال نفی من الارض بنابراین سبک ترین عقوبت وقتی است که فقط محاربه رخ داده و نه قتل و نه غصب رخ نداده ولی محاربه رخ داده، یعنی شمشیر کشیده، إخافه ناس و ناامنی ایجاد کرده ولی به جان و مال مردم تجاوزی نکرده، در اینجا باید نفی بشود. این سه حکم است که در این روایت ذکر شده با ضعف سند. ولی دو نکته دارد که یکی جمع بین دو عقوبت و دیگری ترکب موضوع می باشد. و نیز در جایی که محارب هست أخذ مال و قتل نفس نکرده فقط نفی است و باید در حقیقت تناسب جرم و مجازات رعایت شود و یا نه، در اختیار حاکم است. این روایت با روایات قبلی و بعدی یک نوع تقابلی دارد.

ص: ۱۵

« و عن علی بن محمد عن علی بن الحسن التیمی عن علی بن اسباط عن داود بن أبی زید عن عبید بن بشر الخثعمی قال سئلت

أبا عبدالله(ع) عن قاطع الطريق و قلت الناس يقولون إن الإمام فيه مخير أی شـیء شاء صـنع قال ليس أی شـیء شاء صـنع و لكن يصـنع بهم على قـدر جنايتهم و من قطع الطريق فقتل و أخذ المال قطعت يده و رجله و صـلب و من قطع الطريق فقتل و لم يأخذ المال قُتل و من قطع الطريق فأخذ المال و لم يقتل قُطعت يده و رجله و من قطع الطريق فلم يأخذ مالا و لم يقتل نفی من الأرض » (وسائل الشيعه، ج ۲۸ ص ۳۱۰) آيا قاطع طريق همان موضوع محارب است و يا دزد است؟ يكی دو جای ديگر هم با همين عنوان آمـده است هر قـاطع طريقی همان محارب است و يا هر محارب طريقی قاطع است. ولی هر قاطع طريقی محارب نيست. خيلی از راهزن هـا كاری به حكومت ندارنـد و فقط اموال قافله و عابرين را می خواهنـد. در اينطور جاها قطع طريق هست ولی محاربه نيست. اما ظاهر اين قاطع طريق و حكمی كه درباره اش گفته شده اين است كه محارب هم هست. شخص می پرسد از امـام در مورد راهزن سوال كردم. النـاس يقولون يعنی نظر فقهـای مـا اين است كه حـاكم مخير است از عقوبات چهار گانه هر طور خواست با راهزن عمل كنـد. حضـرت(ع) می فرماينـد: نمی توانـد هر طور دلش خواست عمل كنـد، بلكه بايد متناسب با جرمش عمل كنـد. اين يک كبری كلی است كه حاكم بايـد تناسب را رعايت كنـد. من قطع الطريق فقتل و أخـذ المال قطعت يده و رجله و صـلب چون سائل از قاطع طريق پرسيده امام(ع) هم می گويند قاطع طريق و عنوان محارب ندارد. كسی كه قاطع طريق هست و فقط اموال مردم را برده ولی قتلی مرتكب نشده، هم قطع دست و پا مِن خلاف و بعد هم صُـلب. صُـلب در اينجا يعنی يُصـلب حيـا. چـون قتلی كه در كـار نيست و بعـدا به روايـات صـلب هم می رسيـم كه سه روز هم بيشـتر نيست و در قبل مرسوم بوده كه رگ ها را با حرارت می بستند فورا و يا امروز با وسائل امروزی كه بعدا بحث می شود. همچنين دو مجازات با هم آمده كه خلاف ظاهر " أو" در آيه است. و در قبلی قتل و صلب را با هم جمع كرده يعنی صلب مقتولا است و در اين قطع و صـلب جمع شـده يعنی صـلب حيـا است. و من قطع الطريق فقتل و لم يأخـذ المال قُتل يعنی اگر راهزن آدم كشـی كرده ولی اموال را نبرده كشـته می شود. چطور قاطع طريقی است كه اموال را ندزديـده فقط افراد را كشـته؟ در كشور ما در فلان اسـتان جلوی ماشـينها را گرفته و مردم را پياده و شـيعه ها را جـدا كرده و به رگبار بسـته و بعد هم سوار شده رفته ولی كاری به اموال نداشته است. اين راهزنی است كه قطع الطريق و قتل و لم يأخذ المال. از نظر ما بر اين شخص قطعا محارب هم صدق می كند. معمولاـ قطع طريق در قـديم به جاهـايی اطلاـق می شـد كه جلوی مردم و كاروان ها را می گرفتنـد و اموالشان را می بردنـد و خودشان را آزاد می كردنـد. در دنيای امروز هم در دريا هست و هم در صـحرا. قُتل يعنی قُتل لقتله كه قصاص باشد يا قُتل لما هو قـاطع الطريق لمـا هو محـارب؟ به عبـارت ديگر حق الله است كه عمـل می شود يـا حق النـاس؟ ظاهرش حق الله است. يعنی اينطور نيست كه فقط اولياء مقتول حق قتل قاطع طريق قاتل را داشـته باشند. حتی اگر آنها عفوش هم بكنند حاكم بايد او را به قتل برساند. و من قطع الطريق فأخذ المال و لم يقتل قُطعت يده و رجله اينجا ديگر صلب ندارد. قاطع طريقی كه اموال را گرفته ولی قتلی نكرده، دست و پايش قطع می شود. باز اينجا به عنوان أنه سارق و حد سرقت بر او جاری شده و يا أنه محارب و حد محاربه بر او جاری شده است؟ معلوم نيست كدامش است چون سوال از قطع طريق است و كلمه حرب و محاربه نه در سوال و نه جواب نيست. من قطع الطريق كـان كـذا حكمش اين است و كان كـذا حكمش اين است. هم می توان حكم سارق و حكم قاتل را اجرا كرد كه طبعا بايد احكام قتل و سـرقت رعايت شود يعنی حق الناس است ولی اگر گفتيم قطع طريق محارب اسـت در حقيقت حق الله اجرا كرديم. از اينكه اينجـا قطـع دست و پـا را بـا هم گفته معلوم می شود حـد محـارب است چون در آيه شريفه دست و پا با هم آمده مِن خلاف اما در مرحله اول حد سـرقت نمی شود هم دست و هم پا را قطع كرد بلكه فقط دسـت است. به احتمال قوی و با توجه به قرائنی كه در احكام هست، قاطع طريقِ محارب مقصود است. و الا هر قاطع طريقی را انصافا نمی گيرد.

« عن عده من اصحابنا عن سهل بن زیاد عن احمد بن محمد أبی نصر عن داود الطائی عن رجل من اصحابنا عن أبی عبدالله(ع) قال سئلته عن المحارب و قلت له إن اصحابنا یقولون إن الإمام مخیر فیه إن شاء قطع و إن شاء صلب و إن شاء قتل فقال لا إن هذه أشیاء محدوده فی کتاب الله عزوجل فإذا ما هو قتل و أخذ قُتل و صُلب و إذا قتل و لم یأخذ قُتل و إذا أخذ و لم یقتل قُطع و إن هو فرّ و لم یقدر علیه ثم أخذ قُطع الا أن یتوب فإن تاب لم یقطع. » (وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۳۱۰) این روایت مرسل است. و علیرغم وقتی که برای داود طائی گذاشتیم چیزی بدست نیامد. سوال درستی می کند از معصوم(ع) و ممکن است اینجا تعریفی از محارب بدست بیاید. اصحابنا یقولون یعنی فقها می گویند. قطع هم منظور قطع دست و پا است چون در آیه هر دو آمده است. فإذا ما هو قتل و أخذ قتل و صلب یعنی اگر محارب مرتکب قتل و أخذ مال شده باشد قُتل و صُلب. مشابه روایت چهارم. در اینجا بر خلاف ظاهر آیه اولا صُلب مقتولا و ثانیا جمع بین قتل و صلب است. و إذا قتل و لم یأخذ قُتل باز قُتل بما هو محارب؟ ظاهرش همین است نه بما اینکه قاتل بوده است. به عبارت دیگر اگر حق الناس هم دارد حق الله هم هست. در روایت قبلی داشت واگذار می شود به اولیاء دم. ولی اینجا می گوید قُتل به دست آنها یا به دست حاکم. اگر آنها قصاصش کردند دیگر موضوع محارب از بین می رود. و إذا أخذ و لم یقتل قطع یعنی اگر اموال را گرفته ولی آدم کشی نکرده به مقتضای جرم و مجازات فقط دست و پایش من خلاف قطع می شود. و إن هو فرّ این حکم جدیدی است که در روایات دیگر نبوده و در متن آیه بعدی ملحق به آن آیه ذکر شده است. یعنی اگر این محارب که اخذ و لم یقتل فرار کرد و دست به وی پیدا نکردند، ثم أُخذ باز هم قطع الا أن یتوب فإن تاب لم یقطع. اگر این فرّ فقط به مصداق اخیر برگردد، یعنی کسی که فقط سرقت کرده و قتل نفسی مرتکب نشده و بعد فرار کرده بالاخره دستگیر شده است، به عنوان محارب قطع دست و پا می شود یا به عنوان سارق؟ ظاهرش به عنوان محارب است. البته بعدها می رسیم که صراحتا دارد که توبه باید قبل دستگیری باشد. چون در خود آیه توبه قبل از قدرت بر او و قابل قبول است و الا اگر به محاکمه رسید قابل قبول نیست.

« عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن علی بن الحکم و عن حمید بن زیاد عن إبن سماعه عن غیر واحد جمیعا عن أبان بن عثمان عن أبی صالح عن أبی عبدالله(ع) قال قدم علی رسول الله قوم من بنی ضبّه مرضی فقال لهم رسول الله(ص) أقیموا عندی فإذا براءتم بعثتکم فی سریه فقالوا أخرجنا من المدینه فبعث بهم الی إبل الصدقه یشربون من ابوالها و یأکلون من ألبانها فلما برءوا و اشتدوا قتلوا ثلاثه ممن کان فی الإبل فبلغ رسول الله(ص) الخبر فبعث الیهم علیا(ع) و هم فی واد قد تحیروا لیس یقدرون أن یخرجوا منه قریبا من ارض الیمن فأسرهم و جاء بهم الی رسول الله(ص) فنزلت هذه الآیه إنما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله الآیه فاختار رسول الله(ص) القطع فقطع أیدیهم و أرجلهم من خلاف » (وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۳۱۱) این روایت هم مرسله است. حضرت صادق(ع) می فرمایند: جمعیتی مریض از بنی ضبّه در مدینه خدمت رسول خدا(ص) آمدند. فرمودند اینجا بمانید تا بعد از سلامتی شما را در لشگری به میدان جنگ اعزام کنم. آنها از حضرت خواستند آنها را بیرون شهر مأمور کنند شاید به علت بیماری خجالت می کشیدند. پیامبر(ص) بعد از درخواستشان آنها را به محل نگهداری شترهای صدقه اعزام کردند. آنها از بول و شیر شترها استفاده می کردند تا حالشان خوب شد. وقتی خوب و نیرومند شدند، بعد از کشتن سه نگهبان آنجا، فرار کردند. خبر به رسول الله(ص) رسید. حضرت علی(ع) مأمور دستگیری آنها شدند. حضرت(ع) آنها را که می خواستند به یمن فرار کنند اما در یک وادی نزدیک مرز یمن راه را گم کرده بودند دستگیر و خدمت رسول الله(ص) آوردند. پس این آیه نازل شد. پس رسول خدا(ص) دست و پای آنها را مِن خلاف قطع کردند. اینها آدم کشی کردند و علی القاعده چیزهایی هم که به دردشان می خورده با خود برده بودند فرار هم کردند و می خواستند گیر حکومت نیافتند. یعنی محاربند. علی قول نزول آیه در اینجا پیامبر اکرم(ص) باید یکی از این چهار مجازات را بر آنها اعمال نمایند. اما حضرت فقط دست و پا را قطع کرده و رهایشان کردند. در حالیکه اکثر روایات قبلی ما می گفت اگر محارب مرتکب قتل شده باشد به قتل می رسد. ظاهر این روایت اینکه حکومت مختار است حتی قتل را هم انتخاب نکند و یکی از مجازاتهای سبک تر را انتخاب کند. به عبارت دیگر این روایت شأن نزول اختیار حاکم را در هر صورت بیشتر تقویت می کند.

« احمد بن فضل الخاقانی من آل رزین قال قطع الطریق بجلولاء علی السابله من الحجاج و غیرهم و أفلت القطاع فبلغ الخیر المعتصم فکتب الی العامل له کان بها تامر الطریق بذلک فیقطع علی طرف إذن امیر المومنین ثم انفلت القطاع فإن أنت طلبت هؤلاء و ظفرت بهم، أمرت بأن تضرب ألف سوط ثم تصلب بحیث قطع الطریق قال فطلبهم العامل حتی ظفر بهم و استوثق منهم ثم کتب بذلک الی المعتصم فجمع الفقها و ابن أبی داود ثم سئل الآخرین عن الحکم فیهم و أبو جعفر محمد بن علی الرضا(ع) حاضرا. فقالوا قد سبق حکم الله فیهم فی قوله تعالی إنما جزاء الذین الآیه و لأمیر المومنین أن یحکم بأی ذلک شاء فیهم قال فلتفت إلی أبی جعفر(ع) فقال له ما تقول فیما أجابوا فیه فقال قد تکلم هولاء الفقهاء و القاضی بما سمع امیر المومنین قال أخبرنی بما عندک قال(ع) إنهم قد أضلوا فی ما أفتوا به و الذی یجب فی ذلک أن ینظر أمیر المؤمنین فی هؤلاء الذین قطعوا الطریق فإن کانوا أخافوا السبیل فقط و لم یقتلوا احدا ولم یأخذوا مالا أمر بایداعهم الحبس فإن ذلک معنا نفیهم من الارض بإخافتهم السبیل و إن کانوا أخافوا السبیل و قتلوا النفس أمر بقتلهم و إن کانوا أخافوا السبیل و قتلوا النفس و أخذوا المال أمر بقطع أیدیهم و أرجلهم من خلاف و صلبهم بعد ذلک. قال فکتب الی العامل بأن یمثل ذلک فیهم. » (تفسیر عیاشی، ج ۱ ص ۳۱۵) در تفسیر عیاشی آمده که در سفر حج حاجیان، و مردم را در محلی به نام جلولا راهزنی می کردند. أفلت یعنی فرار کرده غائب می شدند. تا اینکه فرماندار آنجا بر آنها پیروز شد و آنها را نزد معتصم فرستاد. وی در حالی که امام جواد(ع) و فقهاء دیگر بودند از فقها پرسید چکارشان کنیم؟ آنها جواب دادند که حاکم مخیر است هر کاری خواست بکند معتصم از امام(ع) پرسید نظر شما چیست؟ حضرت(ع) راحت گفتند فتوایشان اشتباه است. إیداعهم الحبس همان نفی بلد و حبس همان است. که سه جور نفی من الأرض داریم که این دو نوعش است.

و صل الله علی محمد و آل محمد

بررسی روایات باب محاربه کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

بسم الله الرحمن الرحیم

۰۸/۰۸/۱۳۹۰

چند روایت از باب اول کتاب وسائل تحت عنوان حد محارب بررسی شد و برخی از آنها ضعیف السند بود ولی مضمون آنها با روایات صحیحه تقریبا یکی بود و به همین دلیل نمی توان آنها را کنار گذاشت. سپس تفاوت های بین روایات که بعضا موجب اختلاف فتاوای فقها شده است بررسی می شود.

« عن سماعه بن مهران عن أبی عبد الله(ع) فی قوله الله تعالی إنما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله قال الإمام فی الحکم فیهم بالخیار إن شاء قتل و إن شاء صلب و إن شاء قطع و إن شاء نفی من الارض. » (وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۳۱۲)

روایت ولو مرسله است ولی معمولا به روایات سماعه اعتنا می شود. این روایت قطع نظر از سند همان مطلب صحیحه مسلم را دارد. (۱)

بررسی روایات باب محاربه کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مجازات های محارب بود و جمع بین روایات باب. در روایات یکی مسئله جمع بین دو مجازات خلاف ظاهر آیه بود که گفتیم اطلاق و تقیید است. اما جمع دو مضمون که یکی اختیار حاکم علی الاطلاق در اختیار هر کدام از این چهار حکم و دیگری الزام رعایت تناسب بین جرم و مجازات بود که در این جمع اکثر بزرگان و از جمله حضرت امام(ره) با کلمه اولویت جمع کرده اند که ما معنی آن را درست متوجه نشدیم زیرا اولویت تطبیق نمی کند با صریح روایتی که می گوید ذلک مفوض الیهم قال(ع) لا. احتمالی که ذکر شد در کتب آقایان ندیدم ولی به ذهن می آید شاید این جمع متناسب تر باشد با کلمه أو. در طرف مجرم یعنی محارب چهار صورت متصور است: محاربِ قاتل. محاربِ قاتلِ سارق. محاربِ سارق و محارب نه سارق و نه قاتل. برای هر کدام از چهار صورت محارب امکان عمل چهار نوع مجازات بر اساس ظاهر آیه شریفه و اطلاق روایاتِ مطلق هست. در مقابل، برخی روایات دال بر الزام رعایت تناسب بین جرم و مجازات است. احتمالی که بنده می دهم اینکه در هر کدام از این چهار صورت محارب اگر حاکم خواست انتخاب بکند هر یک از این چهار مجازات را مختار است ولی قتل را اگر خواست انتخاب بکند جایی که محارب قاتل هم هست می تواند انتخاب کند. قطع ید را اگر خواست انتخاب کند جایی که محارب سارق هم هست می تواند انتخاب کند. این دو مقید است ولی بقیه مقید نیست وقتی محارب شد هم قتل و هم صلب و هم نفی من البلد و هم قطع را می تواند انتخاب کند. پس جمعش به این صورت است که اولا هر

چهار تا قابل اختیار است. مثلا پیامبر(ص) با اینکه آنها قتل مرتکب شده و بنابر ظاهر روایت سرقت هم انجام داده بودند، اکتفا کردند به قطع ید و رجل و از بقیه مجازات ها استفاده نکردند. یعنی از اختیار در جهت تسهیل و پائین آوردن مجازات استفاده کردند. پس حاکم مختار است در جایی که صرفا محاربه است هر یک از چهار مجازات را انتخاب کند ولی اگر خواست قتل را انتخاب کند آنجایی که قتل هم دارد انتخاب کند ولی در عین حال می تواند همین محاربی که قتل هم مرتکب نشده است له أن یقتله. برای اینکه در خود محارب هم امکان درجه شدت محاربه هم هست. مثلا کسی امنیت شهر یا کشور را در یکی دو روز و یا یک هفته به هم زده است. له أن یقتله. اما اگر خواست قتل را انتخاب کند، رعایت کند تناسب را و جایی که محارب قتل هم مرتکب شده است انتخاب کند. این به اولویت بر نمی گردد و اختیار را سلب نکرده است.

۱- (۱) . ظاهرا ادامه درس ضبط نشده است.

مسئله بعد درباره نفی بلد هست. روایات باب در نفی بلد زیاد است و باب مستقلی هست که بعدا خوانده می شود. فعلا تعابیر تا اینجا که خوانده شده در روایت اول اگر کسی محارب شد و کسی را هم مجروح کرد نسبت به جرحش قصاص می شود و نُفِی من البلد. یعنی نفی بلد در جائی که محارب قتلی مرتکب نشده، سرقت نکرده و فقط جرح مرتکب شده با حق قصاص مجروح بیان شده است. در روایت دوم نُفِی من الارض در جایی که محاربه صدق بکند ولی قتل و سرقتی نباشد. در روایت سوم قاطع طریقی که سرقت نکرده و قتل هم مرتکب نشده باشد، نُفِی من الارض. إخافه فقط در این روایت ذکر شده و برای قطاع الطریق است و از اینجا به فتاوای علماء راه پیدا کرده است. ضمنا هنوز محرز نیست که هر قاطع الطریقی محارب است یا راهزن غیر از محارب است، راهزن دزد و دنبال مال است ولی محارب با حاکمیت خدا و رسول می خواهد مقابله کند. در فقره بعدی روایت می گوید اگر قطاع طریق فقط سرقت و قتلی نکرده باشند ولی اخافه ناس کردند، حاکم آنها را حبس کند. و سپس این حبس را یکی از معانی نفی بلد گفته اند. در آینده می رسیم که به این روایت نمی شود عمل کرد و حبس غیر از نفی بلد است. شخص در حبس از خیلی حقوق محروم می شود ولی در نفی بلد اینطور نیست و فقط نباید از آن حوزه قضائی خارج شود ولی می تواند زندگی عادی خودش را در محل جدید داشته باشد. بعدا می رسیم که حبس با سجن فرق می کند. روایت دیگر می گوید اگر محارب کسی را نکشت و سرقت هم نکرد نُفِی و سپس ادامه می دهند و ینبغی أن یکون نفیا شبیها بالقتل و الصلب تثقل رجله و یرمی فی البحر (وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۳۱۲) یعنی شیء سنگینی به پایش بسته می شود و او را در دریا می اندازند. این هم نوعی نفی بلد ذکر شده است. حالا واقعا می شود به این شکل عمل کرد یا نه؟ به نظر ما خیلی بعید است. و بعدا می رسیم و باید گفت قضیه فی مورد و خلاصه خصوصیتی در مورد وجود داشته که حضرت(ع) اینطور فرمودند. پس قدر متیقن در نفی بلد جایی است که لم یقتل و لم یأخذ المال. اما إذا قتل و إذا أخذ یجب أن یقتل یا أن یصلب که مطابق بحث ما اینطور نیست. بلکه مطابق جمعی که ما در روایات قبلی کردیم در جایی که می خواهد نفی بلد بشود قدر متیقن این است که لم یقتل و لم یأخذ المال، فقط حارب. اما اگر جایی قتل و أخذ مال کرد، نمی شود او را نفی بلد کرد؟ می شود و أمره الی الحاکم. منتها اگر خواست قتل را انتخاب کند در قتل انتخاب کند. اما اگر خواست نفی را انتخاب کند در قتل هم می تواند. مطابق جمعی که ما اختیار کردیم می شود و هر چهار صورت در اختیار حاکم است.

پس در روایات نفی بلد مواردی را ذکر کرده که قتل و سرقت نیست. اما اگر قتل و سرقت بود معلوم نیست. به عبارت دیگر در طرف اثبات درست است ولی در جایی که قتل هم هست و سرقت هم هست نمی تواند؟ این روایات دلالت نمی کند و نفی نمی کند نفی بلد را از مواردی که سایر جرائم را مرتکب شده است. و انحصار به این معنا که بگوید فقط در اینجا نفی است؟ نه! چنین چیزی نیست و اطلاق آیه و روایت باقی است و اختیار کلی امره الی الحاکم باقی است.

و صل الله علی محمد و آل محمد

بررسی روایات باب محاربه – ملاک دار الاسلام کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag.

بحث بررسی روایات مسئله محارب بود که ۱۱ روایت باب اول خوانده شد. که سه روایت صحیحه قطعی بود و یکی حسنه بود و مابقی هم ضعاف بود که مضامینش با روایات صحاح متقارب بود و تباین نداشت.

« و تلک الاحادیث لا تنفک من ضعف فی اسناد أو اضطراب فی متن أو قصور فی دلاله فالاولی العمل بالاول تمسکا بظاهر الآیه » (شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۶۸)مرحوم محقق بـا این عبارت، در حقیقت همه روایات را کنار گذاشته اند. در حالیکه سه روایت را همه صحیحه می دانند. طبق سخن فوق، سند روایات ضعیف است و در متن هم مضطرب هستند و دلالت آنها نیز قصور دارد. در حالیکه اختلاف در متن طوری نبود که اساس روایت را کنار گذاشت. و نیز از نظر ما دلالت اکثر آن روایات خیلی صریح بود با یک تخالفاتی که داشت. فالاولی العمل بالاول یعنی همه روایات را کنار بگذاریم. یعنی اگر قتل انتخاب شد باید قاتل باشد. و اگر عقوبت قطع انتخاب شد، باید سارق باشد. و اختیار مطلق نیست بلکه مقید است. حضرت امام(ره) در تحریر روایات را قبول داشتند و فرمودند اولی این که آنها را رعایت کنیم. (تحریر الوسیله ج ۲ ص ۴۹۳) که ما گفتیم معنای اولویت را متوجه نمی شویم. مرحوم صاحب شرایع یازده روایت را که حداقل بزرگان زمان ما مثل صاحب جواهر برخی از آنها را صحیح می دانند کنار گذارده برخی را مضطرب در متن و یا ضعیف در اسناد و یا قصور در دلالت ذکر می کند و اولی را در عمل به اول می دانند لظاهر الآیه. که بعدا در فتاوا بحث می شود و نمی شود روایات را نادیده گرفت.

ص: ۲۲

باب دوم از روایات:

« محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن احمد بن یحیی عن العباس بن معروف عن الحسن بن محبوب عن علی بن رئاب عن ضریس عن أبی جعفر(ع)قال من حمل السلاح باللیل فهو محارب الا أن یکون رجلا لیس من اهل الریبه. »(وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۳۱۳) سند صحیح است هر چند روی حسن بن معروف بحث است. ولی با مراجعه دیدیم که شخصیت شناخته شده ای هست و از وی تعریف می شود و از فقهای قمی و اصحاب امام رضا(ع) بوده و نجاشی و شیخ در فهرست و علامه در خلاصه وی را موثق می دانند. صاحب جامع الرواه (از کتب رجالی بسیار خوب تا جائی که مرحوم آقای بروجردی با دیدن

این کتاب ، آن را بهتر از کتاب رجالی خویش دانسته و دستور چاپ مجدد آن را دادند)در مورد ضریس بن عبدالله بن کناسی می گوید لم تثبت وثاقته الا اینکه شخصی به نام حمدویه می گوید از اساتیدم شنیدم که به علت تجارت در کناسه به کناسی معروف شد و هو خیر فاضل ثقه و این تعبیر حمدویه را کشی در رجالش نقل کرده است. حمل سلاح در شب یعنی در شب اسلحه اش را اظهار بکند. فتاوا هم شهر و اشهر و اجهاز می گویند. قهرا در برخی مناطق مثل کشور های عربی هم در قدیم و هم الان همه سلاح همراه داشتند بخصوص سلاح های فردی. اصلا اشخاص بدون سلاح شخصیت ندارند. مبتدا و خبر این روایت می گوید هر کسی در شب سلاح همراهش بود محارب است. این جمله یعنی کسی که کلت یا خنجرش در غلاف بود و از خانه بیرون آمد، محارب است؟ مقصود از حَمَلَ السلاح نوعی اجهار و إشهار است. تعبیر از شب یعنی فضایی که آرامش دارد و مردم با احساس امنیت رفت و آمد می کنند کسی با سلاح بیرون می آید. محارب یعنی حداقل بخواهد امنیت را به هم بزند و این با حمل سلاح به تنهایی تحقق نمی یابد. قید بعدی هم می رساند که هر حامل سلاحی نیست بلکه إلا أن یکون رجلا- لیس من اهل الریبه یعنی آدمی است که درباره او ریبه ای نیست و می دانیم حمل سلاحش معمولی است و یا ماموریت دارد. ولی کسی که مورد شک است که اسلحه را از کجا آوردی کجا می بری؟ برای کیست؟ چرا حمل می کنی؟ و ... این می شود اهل ریبه. این مطلب موجب شده فرع جدیدی در عبارات فقها پدید آید که هل یشترط أن یکون من الریبه أو لا- یشترط. پس متوجه می شویم که اهل ریبه بودن یکی از شرایط صدق محارب است. همچنین شخصی که همیشه مثلا یک خنجر برای امنیت همراهش بوده است حالا- امشب یک کلت هم اضافه بر می دارد و ابراز هم می کند. خوب این جای شک است که چرا ؟ و یا در جائی که امنیت بر عهده حکومت است ولی در شب و فضای آرامش شب کسی که اهل ریبه است شبانه سلاحی حمل کرد یعنی شک کردیم که چرا؟ محارب بر او صدق می کند.

ص: ۲۳

«و عن علی بن ابراهیم عن ابیه و عن أبی علی الأشعری عن محمد بن الجبار جمیعا عن صفوان ین یحیی عن طلحه النهدی عن سوره بن کلیب قال قلت لأبی عبدالله(ع) رجل یخرج من منزله یرید المسجد أو یرید الحاجه. فیلقاه رجل و یستعقبه و یضربه و یأخذ ثوبه. قال(ع)أی شیءٍ یقول فیه مَن قِبَلکم؟ قلت یقول هذه دغاره مُعلنه و إنما المحارب فی قری المشرکه. فقال(ع) أیهما أعظم حرمه دار الاسلام أو دار الشرک؟ قال فقلت دار الاسلام. فقال(ع) هولاء من اهل هذه الآیه إنما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله الآیه.»(وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۳۱۴) سند تا طلحه نهدی روشن است. جامع الرواه برای طلحه می گوید: لیس له حظ من التوثیق. او عامی المذهب و از مبرئه است. (گروهی که نزد امام معصوم اعلام کردند هم خلفاء و هم شما را هم دوست داریم. حضرت(ع)سوال کردند شما که خلفاء را دوست دارید نسبت به حضرت زهرا(س) دشمنی دارید. و سپس آنها را تقریبا نفرین کردند. از آن به بعد به طایفه مبرئه شناخته شدند.) به هر حال سند خیلی قابل توجه نیست. در مورد صوره بن کلیب هم روایتی از کشی می گوید: خوش عقیده و از شاگردان باقرین(ع)بوده. وثاقتش را نگفته اند ولی عقیده اش را صحیح گفته اند در برابر تبری که طلحه داشته است. از امام(ع)می پرسد مردی از خانه اش به قصد مسجد بیرون می رود و یا برای قضای حاجت.(در قدیم قضای حاجت در بیرون خانه و حتی دور از خانه ها بوده است و غائط را به همین دلیل دوری از محل زندگی غائط می گویند.) شخصی وی را تعقیب می کند و او را کتک زده لباسش را از او می گیرد. حضرت(ع)گفتند فقهای شما در مورد این شخص چه می گویند؟ به حضرت جواب دادم می گویند این دزد و راهزن آشکاری است. محارب تعبیر نمی کنند. محارب در آبادیها و شهرهای مشرکین صدق می کند. حضرت فرمودند: اهمیت دار الاسلام بیشتر است یا دار الشرک؟ (قبلا عرض شد با بررسی اصطلاحات دار الاسلام و دار الشرک و دار الایمان و دار الکفر در روایات، ملاک صدق دار الاسلام نماز شب خواندن در مساجد نیست، ملاک حاکمیت در آن کشور است. بعدا در محضر رهبر معظم انقلاب(حفظه الله) گفتم ما همچین چیزی داریم. نظر حضرتعالی در مورد دار السلام و چیست بخصوص که امروز فتاوایی در مورد دار السلام و دار الکفر داریم. مثلا در بخشی از کشور چین جمعیت مسلمانی شاید بیش از کشور ما زندگی می کنند، آنجا دار الاسلام هست؟ دار الاسلام جایی است که سیف و صوت دست اسلام باشد.) جواب دادم که دار الاسلام. سپس حضرت(ع)گفتند اینطور آدمها اهل این آیه هستند. پس این آیه دلالت می کند حتی کسی که شب برای مسجد یا قضای حاجت از خانه بیرون می آید ولی شخصی سر راه او را کتک زده و لباسش را هم می دزدد، حضرت(ع)فرمودند در دار الاسلام بر چنین آدمی محارب صدق می کند. یعنی تعریف از حمل سلاح مقداری وسیع تر شد. ممکن است سلاح هم نداشته باشد ولی امنیت را به هم زده است. (۱)

۱- (۱) .در ادامه، درس خارج فقه تمام و ایشان چند دقیقه ای در مورد مسئله حب به ذات و خویشتن دوستی صحبت کردند.

و صل الله علی محمد و آل محمد

بررسی روایات، نحوه برخورد با تبعیدی – سابّ الانبیاء کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

اگر یک دور روایات دیده شود برخی عبارات فقها فهمیده شده و برخی فتاوا را می توان ترجیح داد. در باب دوم ابواب محارب دو روایت خوانده شد.

محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن علی بن محبوب عن سلمه بن الخطاب عن علی بن سیف بن عمیره عن عمرو بن شمر عن جابر عن أبی جعفر(ع)قال من أشار بحدیده فی مصر قُطعت یده و من ضرب بها قُتل.(وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۳۱۴)

سند ضعیف است زیرا گرچه تا محمد بن محبوب و همچنین علی بن سیف درست و معتبر هستند، اما سلمه بن خطاب و عمرو بن شمر را تضعیف کرده اند. این روایت یک کلی است که ظاهرا تعبیر کنایی است نسبت به محارب. کلمه محارب که ندارد، شب و روز هم ندارد، إخافه و عدم إخافه هم ندارد. أشار بحدیده کنایه از سلاحی که معمولا از آهن تهیه شده باشد مثل شمشیر یا در زمان ما سلاح کمری. و همین سبب اختلاف نظر برخی در لزوم آهنی بودن سلاح محارب شده است. این عبارت یعنی اگر کسی سلاح آهنی دستش گرفته و روبروی مردم ایستاده و با اشخاص درگیر شده، دست چنین آدمی که می خواهد امنیت را بخطر بیاندازد باید قطع کرد. علی الظاهر برای معنای کامل، باید در کنار روایات دیگر قرار داده شود و تنهایی معنای تحت اللفظی آن را نمی توان پذیرفت. یعنی اگر سرقت هم کرده قُطعت یده، قتل هم مرتکب شده قُتِل. اما حضرت بطور کلی فرموده اند اگر أشار بحدیده قُطِعت یده، ولی اگر ضرب بها، قُتل. یعنی اگر با این سلاح آهنی اشخاص را زد ظاهرش قتل است. مقصود از با سلاح آهنی به کسی زدن، قتل است.

ص: ۲۵

عبدالله بن جعفر فی قرب الاسناد عن عبدالله بن الحسن عن جده علی بن جعفر عن اخیه موسی بن جعفر(ع)قال سئلته عن رجل شهر الی صاحبه بالرمح و السکین. فقال إن کان یلعب فلا بأس.(وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۳۱۵)

معمولاـ برای روایات قرب الاسناد اعتبار کامل قائل نیستند ولی به هر حال برخی موثقه تعبیر می کنند و یا اگر مضامینش با روایات دیگر تایید بشود قابل عمل است. از امام(ع) سوال کردند کسی روی رفیق خود با نیزه و یا چاقوی بزرگ یا خنجر اسلحه کشید. شهر الی صاحبه به معنای إشهار یا إجهار سلاح است. منتها اینجا نوع سلاح مد نظر بوده یعنی سلاح هایی که کمتر کسی با آن کشته می شود. البته نیزه و سکّین هم سلاح قتّاله است. مورد سوال اینکه با سلاحی غیر از شمشیر هم محارب صدق می کند؟ إن کان یلعب فلا بأس یعنی گاهی نیزه دار با رفیقش شوخی می کند یا اظهار قدرت ظاهری است، اشکالی ندارد. معنایش این است که اگر جدی باشد حکم محارب را دارد.

در این دو روایت بحثی از محارب نیست و هر دو دارای اجمال است و سندش هم خیلی قوی نیست. ولی به هر حال از روایات

مؤیده محاربه است که اگر کسی بخواهد با نیزه یا سلاح آهنی اشهار سلاح بکند محارب حساب می شود. إن شاء الله بعدا در بحث فتاوا می گوییم که اگر کسی مثلا با عصا هم به میدان آمد و ناامنی ایجاد کرد آیا محارب است؟ برخی می گویند بله. سنگ برای بچه های فلسطین کارآمدترین سلاح است اما اگر هر کسی سنگ بدست گرفت و به طرف گفت تکان بخوری محارب است؟ چون قد یطلق علیه أنه سلاح. ولی اینطوری نیست و به قول آیه الله خوانساری این تهجم علی دماء المسلمین است. و اینجوری معنا کردن نوعی بی پروایی درباره خون مسلمانها است. می رسیم که برخی گفته اند منظور از سلاح قوت و قدرت است و مثلا اگر هم از شخص قلدری حتی بدون عصا و سنگ هم می ترسند و با زدن یک مشت به طرف می میرد مثل حضرت موسی بر وی هم محارب صدق می کند. یعنی سلاح بما هو سلاح در موضوع حکم شرعی دخالت دارد یا نه؟

ص: ۲۶

باب سوم: یک روایات هم بیشتر ندارد و مثلا کسی یک فندک دارد و مقداری بنزین و یا حتی بدون بنزین خانه یا ماشین و یا مغازه کسی را آتش می زند. در حقیقت ایجاد خوف و ناامنی و آتش سوزی محاربه محسوب می شود یا نه؟

محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن علی بن محبوب عن احمد بن محمد عن البرقی عن النوفلی عن السکونی عن جعفر عن أبیه عن علی(علیهم السلام)فی رجل أقبل بنار فأشعلها فی دار قوم فاحترقت و احترق متاعهم أنّه یُغرّم قیمه الدار و ما فیها ثم یقتل.(وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۳۱۵)

تا احمد بن محمد همه معاریف هستند. برقی که در روایات هم زیاد ذکر شده در کنی و الالقاب وقتی اسم کوچکش آورده شده می گویند محمد بن خالد است و ثقه است. نوفلی که از سکونی روایت کرده در روایات باب زیاد است و در جامع الرواه از خلاصه علامه و فهرست نجاشی درباره اش نقل کرده «اسمش حسین بن یزید است. کان شاعرا ادیبا سکن الری و مات بها. قال قوما من القمین إنه غلا فی آخر عمره و الله اعلم. از این به بعد را خود جامع الرواه ادامه می دهد: و ما رأینا له روایه تدل علی هذا » یعنی ما جایی روایتی از وی که دال بر غالی بودن وی باشد ندیدیم. زیرا وقتی نسبت غلو به کسی داده می شود باید جمله غالیانه وی را هم نقل کرد و گفت وی چنین گفته ولی در مورد وی چیزی نیست. وی از امام صادق از امام باقر از امام علی(علیهم السلام) نقل می کند: مردی خانه ای را در قومی آتش زد. و خانه و اساس خانه همه اش سوخت. حضرت(ع) فرمودند اولا باید غرامت خانه و متاع های سوخته شده را بپردازد و بعد هم به قتل برسد. ظاهرش این است که سلاحی دست نگرفته. علی القاعده به دلیل اتلاف مال دیگران باید غرامت بدهد اما اینکه یقتل بخاطر اینکه با آتش به میدان مقابله آمده است. حالا اگر کسی قصد مقابله ندارد ولی با شخص دیگری دشمن است و خانه یا مغازه و یا ماشینش را آتش می زند. حالا می شود بلافاصله وی را آتش زد و یا خسارت گرفت؟ وقتی برای ایجاد ناامنی و مقابله با نظام ماشین یا موتور حتی لاستیک کهنه را در خیابان آتش می زنند. در حقیقت در ذهنش است این حکومت باید برچیده شود ولو عرضه و توانایی این کار را هم ندارد. اینجا برخی فتاوا و روایات می گوید قصد از این کار ناامنی و إخافه ناس است یا دشمنی با یک فرد خاص؟ اگر در روستایی خرمن کسی را به دلیل دشمنی شخصی آتش زدند، آیا این محارب است و باید یُقتل؟ این کاری به نظام و حکومت ندارد. از قید یُقتل فهمیده می شود که آتش زدن خانه به قصد إخافه و ناامنی بوده است و نه فقط برای صاحب خانه! در بحث مرتد قبلا گفتیم که اگر کسی چند روز در مسجد حاضر نشد می توان خانه اش را آتش زد و ظاهرا اینها هم به این چیزها تمسک می کنند. ظاهرا آتش زدن در قدیم نوعی سلاح بوده است. هم در عداوت های شخصی و هم در عداوتهای قومی و مبارزه با نظام و حکومت. خلاصه اینکه عطف قتل در کنار پرداخت غرامت همراه روایات باب دلیل بر این است که آتش زدنی که به قصد محاربه و مقابله با نظام باشد منشاء قتل است والا اگر کسی با عداوت شخصی خانه ای را آتش بزند نمی شود گفت یُقتل. این از قطعیات فقه ما است. نمی توان بر دماء به راحتی وارد شد.

بنابر این قدر متیقن از همه روایات، إشهار یا إجهار سلاح، سلاح حداکثر سلاح آهنین یا آنکه یطلق علیه سلاح عرفا یا یقتل به انسان و نار هم می تواند در ردیف سلاح باشد. اما با عصا اگر ایجاد ناامنی بکند بخاطر عملش شاید بتوان بر او صدق محارب کرد اما بواسطه سلاحش إشهار سلاح نیست. و یا آدم قلدر را با استفاده از این روایات نمی توان گفت محارب است اما از طرق دیگر شاید!

باب چهارم هم در محارب مفید است. عناوین باب که صاحب وسائل ذکر کرده اند حجت نیست. مثلا سواء کان فی مصر أو غیره من بلاد الاسلام أو الشرك! اگر در بلاد شرک کسی این کار را بکند محارب محسوب می شود؟ ما متوجه نمی شویم در بلاد شرک یعنی چی؟ مثلا اگر کسی در بلاد شرک علیه کسی ناامنی ایجاد کرد آیا محارب است و احکام محارب اسلامی را دارد؟ خیلی بعید به نظر می رسد. عناوین برداشت ایشان است و در صورتی که ما هم از روایات همان برداشت را داشته باشیم قبول و الا عنوان باب را نباید مثل یک روایت نگاه کرد. در ابواب دیگر هم همینطور است. عنوان این باب حد نفی المحارب و حکم الناصب است. حالا باید دید در این روایات حکم ناصب را هم داریم؟ چند روز پیش در شورای نگهبان بحث بود در سب النبی(ص)آیا سایر انبیاء هم مثل نبی مکرم(ص) هستند؟ ماده قانونی طوری بود که همه انبیاء را شامل می شد ولی وقتی تحریر الوسیله را دیدیم مرحوم امام(ره) فقط نبی مکرم(ص) و ائمه اطهار(ع) و حضرت زهرا(س) را هم احتیاطا الحاق کرده اند. و نسبت به سائر انبیاء سکوت داشتند. بنده مراجعه کردم یک روایت از پیامبر اکرم(ص) نقل شده در ذیل روایات باب قتل مرتد و ساب که ایشان فرمودند: مَن سَبّ نبیّاً قُتِل(وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص۲۱۳) و این سند دلالت می کند که این قانون را می شود تعمیم داد بر همه انبیاء. مثلا کسی به حضرت ذوالنون بگوید چرا قهر کردی آیا یجب قتله؟ این روایت میگوید بله !

محمـد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن حنّان عن أبی عبـدالله(ع) فی قول الله عزوجل إنما جزاء الـذین یحاربون الله و رسوله الآیه لا یبایع و لا یؤوی و لا یتصدق علیه. (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۳۱۵)

این خبر موثقه است. علی بن ابراهیم شخصیت معتمـد و صحیح المـذهب بوده مرحوم کلینی از ایشان زیاد نقل روایت میکند. حنّان بن سـدیر صیرفی واقفی مـذهب ولی ثقه است. این تعبیر یعنی واقفی مـذهب بودن سـبب بی اعتمادی به روایات او نمی شود. این معنـایش کـاذب بودن یـا بی اعتناء بودن در نقل اخبار نیست و لـذا گفته انـد ثقه است. امام صادق(ع) می فرماینـد با کسی که تبعیـد می شود نبایـد معامله کرد، جا هم نباید به او داد، غذا و صدقه هم نباید به وی داد. یعنی باید محدود شود. إن شاء الله در پایان عرض می کنم که این محدودیتها سبب نمی شود که نفی در ردیف قتل حساب شود. یعنی اگر آقایی که در تهران مقـاله می نوشت و شمشیر هم می کشید و رئیس یـک گروه بود و داسـتان منافقین را بوجود آورده بود، رفت به عراق پناهنـده شـد، نبایـد عراق به وی پناهنـدگی بدهـد. مقصود از این محـدودیتها این است امکانـاتی که بـا آنهـا در بلاد اسـلامی مرتکب فساد می شده نباید در این شهر جدید در اختیار او قرار داده شود.

و عنه عن ابیه عن عمرو بن عثمان عن عبیـدالله المدائنی عن أبی الحسن الرضا(ع)فی حدیث المحارب قال قلت کیف یُنفی و ما حـد نفیه؟ قـال ینفی من المصـر الـذی فعـل فیه ما فعل الی مصـر غیره و یکتب الی اهل ذلک المصـر أنه منفی فلا تجالسوه و لا تبـایعوه و لاـ تنـاکحوه و لا تؤاکله و لا تشاربوه فیفعل ذلک به سـنه فإن خرج من ذلک المصـر الی غیره کتب الیهم بمثل ذلک حتی تتم السـنه. قلت فإن توجه الی أرض الشرک لیدخلها قال إن توجّه الی ارض الشرک لیدخلها قوتل أهلها.(وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۳۱۵)

عبیـد الله مـدائنی مجهول است. ولی در ذیل این روایت می گوید همین روایت را عیاشـی از أَبی اسـحاق مدائنی نقل می کند. این به ذهن می رساند که شاید این دو نفر یکی باشـند و می شود گفت این روایت موثقه است. چون بقیه سند یکی است و از یک امام هم نقل می شود. امام(ع) می گویـد از شـهری که محاربه کرده به شـهر دیگری فرسـتاده می شود و به اهل آن مصـر نوشـته می شود این شـخص اینجا تبعیدی است با او نشـست و برخاست و یا خرید و فروش و یا نکاح نکنید و ... تا یکسال این وضع را داشـته باشـید. اگر به شـهر دیگری هم رفت به آنجا هم همان را بنویسید. تا یکسال تمام شود. شخص می پرسد اگر به بلاد شـرک رفت چه؟ امـام(ع) می گوینـد نبایـد اجازه داد تا شـخص پناهنـده شود تا جائی که برای بازگردانـدنش حتی باید جنگید.

در آداب تبعیـدی و قوانین هم هست و در زمـان طـاغوت هم بود اگر دادگاه حکم تبعیـد کسـی را که خلافی کرده صادر می کردند، به تبعید گاه می فرسـتادند. و در آنجا به مأمور دولتی اطلاع می دادند که این آقا اینجا است و باید زیر نظر باشد. یعنی نتوانـد کارهـایی را که در شـهر اولی در مقابـل حکومت می کرده اینجا هم انجام دهـد. در دوره طاغوت یکی از چیزهایی که سبب پیشـرفت انقلاب شـد همین تبعیـد آقایان جامعه مدرسـین بود.و از تبعیـدگاه ها خیلی خوب اسـتفاده می کردند. مثلا امام جماعت محل امکانات و فضا را در اختیار ما قرار می داد. هر چنـد برخی هم می ترسـیدند و احتیاط می کردند. آیه الله فاضـل در بنـدر لنگه پایگـاه ایجـاد کرده بود که حتی الان هم ایشان جایگاه و پایگاه خاصـی در آنجا دارنـد. محـدود کردن تبعیـدی ملاک دارد.

ص: ۳۰

و صل الله علی محمد و آل محمد

بررسی روایات: معنای نفی بلد – صلب کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

مسئله مورد بحث محارب حکما و موضوعا بود. و ابتدا آیه و سپس روایات باب دیده شد. در متن روایات تعریفی از محارب دیده نشد بلکه مصادیقی از محارب ذکر شده بود. مسئله مهم در احکام هم اختلاف برخی روایات در مخیر بودن حاکم و یا عدم تخییر وی بود. بلکه باید رعایت تناسب بین جرم و مجازات بکند که قبلا مفصل گذشت. نکته دوم اینکه صَلَب حیا بود یا میتا که ظاهر آیه یُصلب حیا و صلب در برابر یقتل و یقطع است. اما در برخی روایات یُقتل و یُصَلّب بود . یعنی محارب را برای توجه و عبرت دیگران کشته و سپس یُصلب.

بخاطر اختلاف روایات در باب نفی، روایت دیگری از این باب خوانده می شود. در یک روایت نفی بلد یعنی تبعید از مصر الی مصر و در روایت دیگر نفی را به معنی قتل و از روی زمین برداشتن گفته است. در دو مورد هم نفی را نوع خاصی از قتل گفته است که یعنی یثقل رجله و یلقی فی البحر. و روایت دیگر می گوید باید تا وسط دریا برده شود و سپس در آنجا رها شود. کنار دریا نباشد تا بتواند برگردد.

و عنه عن أبیه عن محمد بن حفص عن عبدالله بن طلحه عن أبی عبدالله(ع)فی قول الله عزوجل إنما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فسادا الآیه هذا نفی المحاربه غیر هذا النفی قال یحکم علیه الحاکم بقدر ما عمل و یُنفی. و یحمل فی البحر ثم یقذف به لو کان النفی من بلد الی بلد کان یکون إخراجه من بلد الی بلد عدل القتل و الصلب و القطع و لکن یکون حدا یوافق القطع و الصلب.(وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۳۱۷)

ص: ۳۱

این روایت موثقه است. امام(ع) فرموده اند نفی محارب غیر از نفی مطلق است. حاکم به قدر کاری که کرده است حکم می کند. مثلا اگر قتل مرتکب شده یقتل و اگر سرقت مرتکب شده یقطع و .... ظاهرِ یحکم علیه الحاکم بقدر ما عمل یعنی رعایت تناسب بین جرم و مجازات. یحمل فی البحر یعنی به وسط دریا برده شده و آنجا به دریا انداخته شود . دیگر اینکه چیزی به پایش ببندند ندارد. در روایت قبلی اگر حارب و لم یقتل و لم یأخذ المال، نُفِیَ و آنجا نفی را معنا کرده بود که وزنه سنگینی به پایش بسته شود و در دریا انداخته شود. پس در دو جا نفی را شبیه قتل معنا کرده اند. و لو کان ... یوافق القطع و الصلب یعنی حضرت(ع) می خواهند تصریح کنند نفی در اینجا حتما قتل است. به عبارت دیگر باید گفت این صدر و ذیل با هم تهافت دارد. قبلش می گوید یحکم علیه الحاکم بقدر ما عمل و یُنفی تا اینجا دال بر لزوم رعایت تناسب است. بعد تأکید دارند که نفی را به معنای قتل است. بهترین راه جمع، جمعی است که مرحوم صاحب وسائل گفته اند است یعنی نفی در این روایت که حضرت(ع)فرموده اند به معنی قتل است، مربوط به جایی است که محارب مرتکب قتل شده است. یعنی یقذف فی البحر مطلق نیست، و قتل چند جور است گاهی به شکل اعدام و گاهی هم انداختن در وسط دریا و ... . در حقیقت تهافت بین صدر و ذیل نیست.

محمـد بن الحسن بإسـناده عن احمـد بن محمـد عن خلف بن حماد عن موسـى بن بكر عن بكير بن أعين عن أبى جعفر(ع)قال كان امير المومنين(ع)إذا نفى احدا من اهل الاسلام نفاه الى اقرب بلد من اهل الشرك الى الاسلام فنظر فى ذلك فكانت الديلم اقرب اهل الشرك الى الاسلام.(وسائل الشيعه ج ۲۸ ص ۳۱۷)

ص: ۳۲

فرصت بررسی سند این روایت نشد لذا فعلا کاری به آن نداریم. این روایت دو مطلب را می فهماند یکی اینکه این نفی قتل نیست بلکه من بلد الی بلد است. و دیگری اینکه جائی که می فرستیم بین مسلمین نباشد تا نتواند آنجا حرفهایش را ادامه دهد. مثلا در تهران فتنه را شروع کرده و حالا دستگیر شده. حالا او را به اصفهان یا کرمان بفرستیم. این فایده ندارد بلکه باید به جایی فرستاده شود که مردم نگذارند فعالیت خاصی داشته باشد. قدر مسلم این روایت اینکه نفی به معنای قتل نیست.

و عنه عن الحسین بن سعید عن الحسن عن زرعه عن سماعه عن أبی بصیر قال سئلته عن الإنفاء من الارض کیف هو قال ینفی من بلاد الاسلام کلها فإن قدر علیه فی شیء من ارض الاسلام قُتِل و لا أمان له حتی یلحق بأرض الشرک.(وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۳۱۸)

این روایت موثقه است. حضرت(ع)می فرمایند از شهرهای مسلمین دورش کنند. اگر دوباره در بلاد اسلام به کار خود ادامه داد قُتل. مرحوم صاحب وسائل می فرمایند: « أقول هذا و الذی قبله لا تصریح فیهما بنفی المحارب فلعل المراد نفی غیره و یمکن الجمع بتخییر الإمام فی کیفیه النفی و بالحمل علی التقسیم بأن یکون کل نفی موافقا للحد الخاص بتلک الحاله » (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۳۱۸) معلوم نیست این روایت و روایت قبلی مربوط به محارب باشد. چون در هر دو هست که امیر مومنان هنگامی که کسی را نفی می کردند، مگر فقط محارب را تبعید می کردند؟ گاهی کسانی جرائم دیگری انجام داده بودند و به سبب آن تبعید می شدند. و اگر خواستیم نفی کنیم مثلا نفی در دریا انداختن مربوط به جایی است که قتل مرتکب شده، نفی الی بلد الشرک مربوط به جایی است که هر جا برود باز به کارش ادامه می دهد و نفی من بلد الی بلد مطلق مربوط به جایی است که نه قتلی باشد و نه سرقتی و نه کار دیگری فقط اخافه ناس داشته است.

دو عبارت از مجموع روایات باب نفی خیلی سنگین بود و ناچار به حمل آنها هستیم. یکی تثقل رجله و یُنفی فی البحر و یا یحمل و یقذف فی البحر. سائر روایات نفی را همان نفی متعارف متفاهم معنا کرده است یعنی من بلد الی بلد و حتی برخی روایات تصریح کرده بود که حضرت امیر(ع)کارشان همین بود و از کوفه به بصره تبعید می کردند. در حالیکه کوفه و بصره از بلاد اسلام بود و اگر من کل بلاد الاسلام بود که نباید به بصره تبعید می شد. پس ممکن است من کل بلاد الاسلام مربوط به مورد خاصی از تبعیدی که مربوط به محاربه نباشد. نمی توان در دریا انداختن را قبول کرد. در زمان طاغوت شایع شده بود یکی از انواع اعدام، انداختن مبارزین در دریاچه ساوه بود. مگر اینکه آن را نوع خاصی از قتل حساب کرد. آیا واقعا می شود جنازه مسلمان را در دریا انداخت ولو اینکه محارب باشد؟ حضرت در جاهای دیگر مثل صلب، جنازه را تجهیز کردند، کفن کردند، نماز خواندند و دفن کردند.

باب پنجم، صَلَب:

مسئله بعدی صَلَب است. در بعضی روایات قبلی داشتیم که مقتول را باید مصلوب کرد. و توجیه آن هم این بود که مردم متوجه شوند چنین مجازاتهایی برای محاربه هست. اما اینجا بیشتر نسبت به زمان صلب و کیفیت مصلوب است.

محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن أبیه عن النوفلی عن السکونی عن أبی عبدالله(ع)أن امیرالمؤمنین(ع) صَلب رجلا بالحیره ثلاثه ایام ثم أنزله فی الیوم الرابع فصلی علیه و دفنه.(وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۳۱۸)

این روایت صحیحه است. این روایت عمل حضرت امیر(ع) بوده است. ولی آیا این مربوط به محارب است یا به سبب جرم دیگری مصلوب شده؟ چون صلب از مجازاتهایی است که در آیه شریفه برای محارب ذکر شده به احتمال قوی باید گفت عمل ایشان در مورد محارب بوده است. این دلیلی ندارد که مربوط به محارب است ولی دلالت می کند مصلوب چه محارب و چه غیر محارب بیشتر از سه روز نباید بالای دار نگه داشته شود.

و بهذا الإسناد أنّ رسول الله(ص) قال لا تدعوا المصلوب بعد ثلاثه ایام حتی یُنزل فَیُدفن.»(وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۳۱۹)

این روایت دیگر خیلی صریح است. و کبری کلی است که هیچگاه مصلوب را بیشتر از سه روز بر دار نگه ندارید و باید پائین آورده و دفن شود.

و قال الصادق(ع)المصلوب ینزل عن الخشبه بعد ثلاثه ایام و یغسل و یدفن و لایجوز صلبه اکثر من ثلاثه ایام.(وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۳۱۹)

سند همان سند قبلی است. مفاد این سه روایت این است که نباید مصلوب را بیشتر از سه روز بر دار نگه داشت. اما آیا باید او را زنده به دار آویخت یا باید به قتل رساند و بعد به دار زد؟ در یکی از روایات قبلی داشتیم یقتل و یصلب و گفتیم این مربوط به جایی است که در محاربه مرتکب قتل شده است. و یصلب مجازات محاربه نیست بلکه بخاطر تنبیه دیگران است و این یصلب در مقابل یقتل نیست. یعنی جنازه را یصلب. ولی ظاهر آیه حیا یصلب است. أو در آیه به معنای مقابله صلب در برابر قتل است و غیر از قتل است و در فتاوا برخی صریحاً ذکر می کنند حیا یصلب.

ص: ۳۵

و صل الله علی محمد و آل محمد

بررسی روایات: لص – بررسی فتاوای متقدمین کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

در آخرین باب از ابواب محارب سه روایت به یک مضمون وجود دارد که اللُّصّ محاربٌ. ولی در حکم این محارب تعابیری وجود دارد که می توان فهمید مقصود، الحاق موضوعی است نه الحاق حکمی. و اسنادش هم گرچه بد نیست ولی ضعیف است.

عن أبی عبدالله(ع)اللّص محارب لله و رسوله فاقتلوه فما دخل علیك فعَلَیّ.(وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۳۲۰)

حضرت(ع) می فرمایند دزد محارب خدا و رسول حساب می شود. پس او را بکش. این کشتن بر عهده من است. یعنی اگر در برخورد او منتهی به قتل شد بلا اشکال است و می توانی او را بکشی.

عن جعفر عن أبیه(ع)قال إذا دخل علیك اللّص یرید أهلك و مالك فإن إستطعت أن تبدره و تضربه فأبدره و أضربه و قال اللّص محارب لله و رسوله فاقتله فما منك منه فعَلَیّ.(وسائل الشیعه ۲۸ص ۳۲۰)

این روایت روشن تر است. امام صادق(ع) از پدر بزرگوارشان امام باقر(ع) نقل می کنند دزدی وارد خانه تو شده و قصد ناموس و مال تو را دارد. اگر می توانی قبل از او اقدام بکنی و او را رد کنی. سپس در ذیل استطعت می فرمایند که اللّص محارب لله و رسوله پس او را بکش و از طرف تو اگر چیزی به او رسید بر عهده من است. یعنی می توانی این کار را بکنی.

عن ایوب سمعت أبا عبدالله(ع)یقول من دخل علی مؤمن داره محاربا له فدمه مباح فی تلك الحال للمؤمن و هو فی عنقی.(وسائل الشیعه ۲۸ص ۳۲۰)

ص: ۳۶

امام(ع) می فرمایند کسی که با یک مومنی جنگ دارد یعنی محارب لله و رسوله دیگر نیست. در چنین حالتی می توان مدخول را به قتل رساند.

این سه روایت می گوید اللّص محارب و اگر این محارب همان محارب لله و رسوله باشد باید رعایت هر سه مرحله بشود. رعایت سه مرحله در هنگامی که دزد بر او وارد شده روایات و فتاوا متّفق علیه است و انسان باید از خود و مالش دفاع بکند با رعایت ترتب ارزش مال و جان و عِرض. ولی اگر منتهی به قتل دزد شد دمه محارب بخاطر اینکه هو الذی اقدم علی نفسه. اگر این اللّص محاربٌ، همان محارب لله و رسوله باشد باید حکمش هم همان چهار حکم مذکور در آیه و روایات باشد. ولی اینجا می گوید إن إستطعت فابدره و اگر نشد، قتل دزد گردن من. یعنی ابتداءً نمی توانی او را بکشی ولی اگر پیش آمد اشکالی ندارد. پس این الحاق را و اینکه فقط یک قسمت یعنی اللّص محارب را بگیریم و بگوییم هو محارب لله و رسوله

چنانچه در برخی فتاوا آمده، درست نیست و به قرینه حکم در خود روایات، الحاق موضوعی است نه حکمی. در برخی فتاوا هم فرموده اند این شخص امنیت این خانه مورد سرقت را به خطر انداخته و حداقل اخافه صاحبخانه را کرده است و ملاک حرب با خدا و رسول به هم زدن امنیت و اخافه ناس است که مصداق آن یعنی صاحبخانه محقق شده است. درست است که قصدش فقط مال و یا ناموس خانه است و کاری به خدا و رسول و حکومت هم ندارد و در خفاء از حکومت هم انجام می دهد ولی روایت می گوید فاقتله. برخی هم گفته اند الحاق کامل است که إن شاء الله در فتاوا بحث می شود. بنده قاطع طریق، سارق و نویسنده مقاله را محارب نمی دانم بلکه محارب کسی است شمشیر دست گرفته و وارد میدان جنگ شده، بقیه را اگر دلیل بر الحاق موضوعی یا حکمی داشتیم قبول و الا لا! و حکم محارب هم در اختیار حاکم است. مثل منافقین در نظام جمهوری اسلامی. و إن شاء الله بعدا می رسیم که معنای سلاح هم حدید و یا عصا نیست. معنای سلاح این است که می خواهد با مقاتله هم که شده حکومت را بشکند ولو مواد منفجره است. بر اساس این روایات، اگر ناچار شدی می توانی دزد را بکشی و ابتداءً نمی توان دست به قتل زد.

اما بحث فتاوا! بر اساس تقدم زمانی، شیخ الطائفه مرحوم شیخ طوسی متوفی ۴۶۰. مستقیما از مرحوم آیه الله بروجردی شنیدم که شیخ طوسی بعد از نجات از فتنه و سوزاندن کتابخانه و کرسی تدریس ایشان، بیشتر به دنبال اصل نوشتن و مکتوب کردن مطالب خود بودند و فرصت نظم دادن و تبویب نوشته های خود را نداشتند، و اغتشاش هایی که در کتب ایشان از نظر ترتیب وجود دارد به همین دلیل بوده است. و واقعا ایشان حوزه نجف را از زیر صفر ساختند. ایشان آثار زیادی دارند که در کتاب نهایه اینطور تعبیر می کنند: « المحارب هو الذی یجرد السلاح و یکون من اهل الریبه فی مصر کان أو غیر مصر فی بلاد الشرک کان أو بلاد اسلام، لیلًا کان أو نهاراً، فمتی فعل ذلک کان محاربا. » (ینابیع الفقهیه، ج ۲۳ ص ۱۰۱)در کتاب خلاف تعبیر کمی عوض شده است. البته این کتاب در برابر عامه نوشته شده است و هدف اصلی، ذکر نظر شیعه و عامه هر دو بوده است. در مسئله اول باب محارب چنین می گویند: « المحارب الذی ذکره الله تعالی فی آیه المحاربه هم قطاع الطریق الذین یشهرون السلاح و یخیفون السبیل و به قال إبن عباس و جماعه الفقهاء» (الخلاف ج ۵ ص ۴۵۷) این دو تعریف با هم خیلی فرق می کند و مستند به روایت دوم باب اول بود که خوانده شد که اصلا در باب قاطع طریق بود و امام(ع) احکام محاربه را برای قطاع طریق ذکر فرموده بودند. یخیفون السبیل یعنی جاده را ناامن می کنند و کسانی که می خواهند از این جاده عبور کنند را می ترسانند. و بعدش هم قول عامه را ذکر کرده اند و گفته اند دلیل ما هم آیه و اجماع فرقه می باشد. البته می دانید منظور از اجماع الفرقه در کتاب خلاف، وجود روایات معتبر است نه اصطلاح رایج در برابر ادله. فروعاتی هم گفته اند که ممکن است در جای خود به آن برسیم. در کتاب مبسوط تقریبا نزدیک کتاب نهایه می گویند. و بعد از ذکر آیه می فرمایند: « قال جمیع الفقهاء إن المراد بها قطاع الطریق و هو من شهر السلاح و أخاف السبیل لقطع الطریق و الذی رواه اصحابنا أن المراد بها کل من شهر السلاح و أخاف الناس فی بر کانوا أو فی بحر. » (المبسوط فی فقه الإمامیه، ج ۸ ص ۴۷) ملاحظه می شود که ایشان در مبسوط اولا به جمیع فقهاء نسبت می دهند. البته این جمیع الفقهاء، شیعه مورد نظر است و نه عامه و خاصه. اصلا دلیل نوشتن کتاب مبسوط این بوده که در آن زمان فقهاء فقط متن روایت را به عنوان فتوای خود می نوشتند و کاری به سند نداشتند. برخی از علمای عامه، شیعه را نقد کردند و گفتند شیعه چیزی بلد نیست و فقط چند تا روایت نقل می کند. ایشان تصمیم گرفتند اثبات کنند که فقه شیعه مبسوط تر از فقه اهل سنت است و کتاب مبسوط را نوشتند. و در مبسوط بیشتر قدرت تفریع یک مجتهد را بیان کرده اند و هر مسئله ای را که وارد می شوند فروعات متعددی را برای آن مطرح و نظر شیعه را می گویند. شاید هم زمان اینچنین به ذهن فقیه آورده و اصلا مقابله با حکومت الهی در فتاوا مطرح نیست. راهزن بیشتر مورد بحث است و سابقا در اکثر بلاد اسلامی و غیر اسلامی بخاطر وضعیت اقتصادی راهزنی زیاد بوده است. و مسئله امنیت راه و راهزنی در فقه جایگاه مهمی داشته است. امنیت راه را صریحاً یکی از شرایط استطاعت ذکر کرده اند. سپس ایشان ادامه داده اند: «و الذی رواه اصحابنا ... » یعنی در روایات اطلاق داده اند و گفته اند هر کس که اسلحه دست بگیرد و مردم را بترساند فی بر کان أو بحر. در حقیقت گفته اند مفهوم روایت وسیع تر از آیه است و به جمیع فقهاء نسبت داده اند که منظور از آیه فقط قاطع طریق است. این سخن فقیه بزرگواری مثل شیخ الطائفه به این دلیل بوده که عملا مهمترین مسئله مورد ابتلاء مردم آن زمان راهزنی بوده است و نه مقابله حکومت ها با هم نبوده است. و یا مقابله با حکومت حق نبوده است و همچنین این قاطع الطریق هم لا یرید الحکومه بل یرید الاموال! در بحث روایات گفتم که بر این قاطع طریق احکام قتل و سرقت را مترتب کرده است ولی محاربه با خدا و رسول معلوم نبود. نکته مهم اینکه آیه را منحصر و روایات وسیع است. در حالیکه منبع اصلی آیه

شریفه است و روایات هم اشاره به آیه دارد.

ص: ۳۸

بعد از مرحوم شیخ، ابن ادریس در قرن ششم(۵۹۸) است. ایشان در سرائر می فرمایند: « لاخلاف بین الفقهاء أن المراد بهذه الآیه قطاع الطریق و عندنا کل من شهر السلاح لإخافه الناس فی برٍ کان أو بحرٍ فی العمران و الأمصار أو فی البراری و الصحاری و علی کل حال إذا ثبت ذلک فالإمام مخیر بین اربعه اشیاء.» (السرائر الحاوی لتحریر الفتاوا ج ۳ ص ۵۰۵) یعنی ایشان هم مثل مرحوم شیخ می گویند . در حقیقت فتوای شیخ در ذهن آقایان جا افتاده بود. سپس ایشان قدری وسعت می هند و می گویند فرقی نمی کند راهزن در بیابان ها این کار را می کند یا در شهرها و یا دریاها. این فتوا هم خیلی شبیه فتوای شیخ است و ایشان هم آیه را منحصر در قاطع طریق می داند و مفهوم روایات را منحصر دانسته اند.

و صل الله علی محمد و آل محمد

بررسی فتاوای متقدمین کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

در نقل فتاوا از مرحوم شیخ شروع کردیم. در حالی که قبل از ایشان مرحوم صدوق (متوفی ۳۸۱) هم در این مسئله صاحب فتوا هستند. بخصوص در مقدمه کتاب مقنع گفته شده این کتب فتوایی من است و روایاتی که اینجا نقل کردم همان فتوا است و اسناد را برای اختصار حذف کرده ام. فتوای ایشان چنین است: « و سئل أبو عبدالله(ع) عن قول الله عزوجل إنما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و سعی فی الارض فسادا أن یقتلوا أو یصلبوا أو تقطع أیدیهم و أرجلهم من خلاف أو من الأرض ذلک لهم خزی فی الدنیا و لهم فی الاخره عذاب عظیم قال ذلک الی الإمام إن شاء قتل و إن شاء صلب و إن شاء نفی قال النفی إلی أین قال من مصر إلی مصر غیره فإن علیاً(ع) نَفَی رجلین من الکوفه الی البصره.»(المقنع ص ۴۵۰)اصل روایت هم قبلا خوانده شد و ایشان در باب حد محارب غیر از این یک روایت هیچ چیز دیگر نقل نکرده است. ایشان برخلاف دیگران تعریفی نکرده اند، بلکه آیه را ذکر و اختیار حاکم و معنای نفی را گفته اند.

ص: ۳۹

بعد از مرحوم صدوق فتوای شیخ است که از خلاف، نهایه و مبسوط نقل کردیم. در دو کتاب مقصود از محارب را قطاع الطریق ذکر می کند که یک روایت داشتیم و در کتاب نهایه یک تعبیر کلی دارند « المحارب هو الذی یجرد السلاح و یکون من أهل الریبه فی مصر کان أو غیره. » (النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوا ص ۷۲۰) بعد از صدوق و شیخ، فتوای إبن ادریس در سرائر خوانده شد که ایشان هم محارب را قطاع الطریق می داند ولی خودشان مفهوم را از روایات وسیعتر گرفتند. قبل از إبن ادریس از نظر زمانی إبن برّاج (متوفی ۴۸۱) در مهذب است. « مَن کان من اهل الریبه و جرد سلاحا فی بر أو بحر فی بلد أو فی غیر بلد فی دیار الاسلام أو فی دیار الشرک لیلاً أو نهاراً کان محاربا و إذا قطع الطریق جماعه و أقرّوا بذلک کان حکمهم ما قدمناه. »(المهذب ج ۲ ص ۵۵۳) قید " یکون من اهل الریبه " یعنی جایی که طرف را می شناسیم و می دانیم عرضه هیچ کاری ندارد و الکی برای خودش سر و صدایی دارد صدق محارب نمی کند. بر خلاف اینکه اگر مشکوک است که این دنبال چه مسئله ای است و به احتمال قوی دنبال مقابله با نظام و حکومت است. قید "فی دیار الاسلام أو فی دیار الشرک" را دو نفر دارند که یکی ایشان است، فی دیار الاسلام قبول است. یعنی در کشور اسلامی که اسلام حاکم است کسی علیه امنیت

وارد معرکه شـده و سـلاح دست گرفته و اهـل ریبه هم هست و إخـافه هم کرده محـارب هست. اما در دیار شـرک منظورشان معلوم نیست. مثلا کسـی در زمان ما در یک کشور صد در صد کمونیستی مثل کره شـمالی که هم مردم و هم حکومت فلسفه کمونیستی دارنـد قلدری کرده ایجاد ناامنی کند، آیا این فرد محارب اسـلامی است و احکام آیه را شامل می شود؟ حتی زمان خود قاضـی إبن برّاج آیا در بلاد شرک سلاح دست بگیرد، کان محاربا؟ قبلا عرض شد که نظر رهبر معظم انقلاب(حفظه الله) هم همین است، موضوع دار الاسـلام و دار الشـرک در روایـات ما کاملا مشـخص است یعنی حاکمیت سـیف و صوت اسـلام. یعنی هر کسـی بخواهد تخلف کند می توانند با او برخورد کنند و یا او را به زندان ببرند. حتی اگر جایی اسـماً کشور اسـلامی است ولی اسـلام حاکم نیست مثل ترکیه که حدود ۹۵٪ مردم مسـلمانند ولی حاکمیت از اسلام نیست. حتی مشرکین را اذیت کردن اشـکالی نـدارد. حرمت برای مؤمن است. حتی اگر مسـلمان در کشور کمونیستی خلاف کرده باشـد نمی توان او را در اینجا محاکمه کرد. برای اینکه در حوزه شـما نبوده و اگر آنجا هم خلاف کرده، خلاف مقررات آنها بوده. خلاصه ایشان همه قیود را از صریح روایات یا اطلاق روایات استفاده کرده اند ولی قید دیار اسلام یا شرک را متوجه نشدیم. همچنین ایشان برای قاطع طریق جدای از محارب صحبت می کنند. و حق هم این است.

ص: ۴۰

بعـد از ابن براج إبن ادریس است که ذکر شـد. و بعـد از إبن ادریس مرحوم محقق(متوفی ۶۷۳) در شـرایع است. از این به بعد هرچه به جلو می آییم، تعریف مضـبوط تر می شود. ایشان می گوینـد: « المحارب کل من جرد السـلاح لإخافه الناس فی بر أو بحر لیلًا کان أو نهاراً فی مصر و غیره و هل یشترط کونه من أهل الریبه فیه تردد أصحه أنه لا یشترط مع العلم بقصد الإخافه. » (شرایع الاسـلام فی مسائـل الحلاـل و الحرام ج ۴ ص ۱۶۷) غیر مصـر یعنی لاـزم نیست شـهر را به هم بزنـد حتی مثل روسـتا و کوچه هـا را هم شامـل می شود. ایشـان یـک تعریف کلی مسـتفاد از روایـات بـاب از محـارب کرده انـد. چون مرحوم آیه الله خوانساری جامع المدارک را در شـرح مختصـر النافع نوشـته اند، کلام محقق در مختصـر النافع را هم ذکر می کنیم. این شـرح بسـیار خوب و دقیق است ولی در حوزه ها به آن بی توجهی شده است. در مختصـر می گویند: « فی المحارب و هو کل مجرد سلاحـا فی بر أو بحر لیلا أو نهارا لإخافه السابله و إن لم یکن من اهلها علی الاشـبه. » (المختصـر النافع فی فقه الامامیه ج ۱ ص ۲۲۶) معنای سابله راه یا عابر از راه است. یعنی مردم را ناراحت یا جاده راناامن کند.

بعد از ایشان علامه (۷۲۶) است. در قواعـد فرموده انـد:« کل من أظهر السـلاح و جرده لإخافه الناس فی بر أو بحر لیلا کان أو نهاراً فی مصـر أو غیره و لا یشترط الـذکوره و لا العـدد بل الشوکه فلو غالبه المرأه الواحده بفضل قوه فهی قاطعه الطریق ... و لا یشترط السـلاح بل لو اقتصـر فی الإخافه بالحجر و العصا فهو قاطع الطریق.» (قواعـد الاحکام فی معرفه الحلال والحرام ج ۳ ص ۵۶۸) یعنی لازم نیست چند نفر باشد بلکه اعمال قدرت ملاک است. مثل اینکه یک نفر سـلاح برداشـته و هواپیما را می دزد. و یا اینکه یک زن هم اگر این ناامنی را ایجاد کرد صـدق محارب بر وی می شود مثل مریم رجوی. این تعریف جامع تر است. ایشان اطلاق را وسـیع تر گرفته اند. جایی در روایات قید مرد یا زن را نداریم ولی از اطلاق آیه و روایات دریا و خشـکی، مرد و زن و ... را اسـتفاده کرده انـد. و یا مثل نقش عایشه در رهبری جنگ جمل که وقتی شتر وی سـرنگون شـد و عایشه دسـتگیر شـد جنگ تمام شـد. و از تـدبیرات عالی و بسـیار دقیق حضـرت علی(ع) این بود که تعدادی زن را بالباس مردانه همراه وی به مـدینه فرسـتاد. عـایشه در مسیر چنـد بـار گله کرد که چرا مرا بـا مردهای نامحرم فرسـتاده، آنها در مـدینه لباس خود را عوض کردنـد و معلوم شد اینها زن بودند. و اگر مرد بودند ممکن بود در طول راه بر خلاف دسـتور حضـرت امیر(ع) از اهانتهای وی ناراحت شده متعرض وی شوند. در جنگ پیش می آید که سـربازان بر خلاف دستور فرمانده کاری را انجام دهند. نکته دیگر در این تعریف، اینکه حتی اگر ناامنی را بوسـیله چوب، سـنگ و عصا ایجاد کرده و امروزه کمی مواد منفجره، یعنی حتی لازم نیست شمشـیر یا کلت دسـتش باشـد، بلکه هر چیزی که بتوانـد با آن ناامن بکند. و لازم نیست آلت قتّاله باشد. بلکه باید آلت مُخیفه باشـد. ایشان در کتاب تبصـره چنین تعبیر کرده اند: « کل مَن جرد السـلاح للإخافه فی بر أو بحر لیلا أو نهاراً تخیّر الإمام بین قتله و صلبه و قطعه مخالفا و نفیه.»(ینابیع الفقهیه ج ۴۰ ص ۱۷۰) در کتاب دیگرشان یعنی ارشاد الأذهان می فرمایند: « فیه بحثان الاول فی ماهیته و هو کل من جرد السـلاح لإخافه الناس، فی بر أو بحر، لیلا أو نهارا، فی مصـر أو غیره ذکرا أو أنثی و لو أخذ فی بلد مالا بالمقاهره فهو محارب... البحث الثانی فی الحد و فیه قولان: التخییر بین القتل، و الصلب ... و الترتیب فیُقتل...» (ارشـاد الأذهـان الی احکام الایمان ج ۲ ص ۱۸۶ و ۱۸۷) یعنی اگر در شـهری بـا زورگیری و مقاهره و بـدون سـلاح، مالی را گرفت او هم محارب است. در بحث دوم حد محارب را که تخییر یا ترتیب بوده را مفصل ذکر کرده اند.

و صل الله علی محمد و آل محمد

بررسی فتاوای برخی متوسطین و متأخرین کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

در بخش فتاوا فتاوای متقدمین مهم است. زیرا ممکن است چیزهایی دست آنها بوده که به ما نرسیده است. فتوای شیخ مفید را نگفتیم با اینکه ایشان هم دوره مرحوم صدوق و تقریبا شیخ طوسی بوده اند. ایشان کلمه محارب را نداشتند بلکه دغاره را از روایت گرفته اند. وی در مُقنعه می فرمایند: «و اهل الدغاره إذا جردوا السلاح فی دار الاسلام و أخذوا الاموال کان الامام مخیرا فیهم إن شاء قتلهم بالسیف و إن شاء صلبهم حتی یموتوا و إن شاء قطع ایدیهم و أرجلهم من خلاف و إن شاء نفاهم عن المصر الی غیره و وکّل بهم من ینفیهم عنه الی سواه حتی لا یستقر لهم مکانا الا و هم منفیون عنه مبعدون الی أن تظهر منهم التوبه و الصلاح فإن قتلوا النفوس مع إشعارهم السلاح وجب قتلهم علی کل حال بالسیف او الصلب حتی یموتوا و لم یترکوا علی الارض احیاء.» (المقنعه ص ۸۰۴) روایت قبلا خوانده شد که شخصی در شب برای مسجد و یا قضای حاجت بیرون می رود... . مرحوم مفید به استناد همین روایت بحث را برده اند سراغ دغاره یعنی کسانی که راهزنند. چند نکته در فتوای ایشان است. اولا روشن است که فتوای ایشان مستند به روایت است یعنی کاشف از وجود سند دیگری که دست آنها بوده و دست ما نرسیده نیست. چنانچه فتوای مرحوم صدوق و شیخ طوسی هم اینچنین بود. البته برخی علما گفته اند دغاره در اصل دعاره بوده از درع به معنای ضرب و کار قبیح. که با بحث لغوی خواسته اند به نوعی شامل بحث محاربه بکنند. ثانیا منظور از قتل با شمشیر، سلاح روز است. در مقابل سایر طرق قتل مثل اعدام و یا تقسیم کردن بدن که در جاهلیت مرسوم بوده و یا ... . ثالثا " صلبهم حتی یموتوا " صریح در صَلَب حیاً است. و این مورد اختلاف بود که اگر صَلب انتخاب شد باید حیاً باشد یا بعد از کشتن وی؟ یعنی ایشان صلب را نوع دیگر قتل دانسته اند. رابعا در نفی برداشت عجیبی کرده اند که ظاهرا نفی را از مصادیق قتل گرفته اند. حتی برخی قطع را هم نوعی قتل گرفته و گفته اند دست و پایشان من خلاف قطع شود و یُترک حتی یموت! در حالیکه یُترک حتی یموت در آیه و یا روایت نداشتیم! در قدیم رگ را با حرارت می بستند و الان هم با وسایل مدرن می توان رگ را بست و مانع خونریزی زیاد شد. چرا به مرگ تعبیر کنیم؟ ایشان با تفصیل خاصی که گفته اند نفی را از مصادیق قتل گرفته اند. " نفاهم عن المصر الی غیره و وکّل بهم من ینفیهم عنه الی ما سواه " یعنی مأموری میفرستند او را به شهر دیگری تبعید کند و از آنجا هم به شهر دیگر و همینطور باید در حال نفی باشد و هیچ جا مستقر نباشد. تا وقتی که توبه نکرده است باید همینطور باشد. در حالیکه آیه فقط می گوید یُنفوا و حضرت امیر(ع) هم عمل کرده بودند. و فتاوای اصحاب دیگر هم خوانده شد. این نوعی استنباط و اجتهاد از کلمه نفی بلد است. نفی بلد یعنی هیچ وقت در هیچ بلدی نباشد. در حالیکه نفی بلد یعنی نفی من البلد الی البلد. در مضمون روایات بود که راوی از امام(ع) پرسید نفی بلد یعنی چی؟ امام(ع) هم گفتند " من بلد الی غیره"(وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۳۰۸)و شاهد را هم عمل حضرت امیر(ع) ذکر کرده بودند. ایشان استنباط کرده اند که منفی الی الابد باید باشد. عرفا وقتی به شهر دوم فرستاده شد، از هر کس سؤال شود می گوید این آقا تبعیدی است. شیخ مفید ادامه می دهد اگر این دغاره قتل نفس هم مرتکب شده و إشهار سلاح هم داشته باشند قتلشان واجب است علی کل حال. علی کل حال یعنی اگر اولیاء دم هم عفو کردند، حاکم باید او را به قتل برساند. " أو یصلب حتی یموتوا " یعنی حیاً یُصلب. در حالیکه در روایت بود سه روز بیشتر نمی توان بر صلب نگه داشت. و این دلیل می خواهد.

ص: ۴۲

بعد از این آقایان فتوای برخی متوسطین و متأخرین نقل می شود که البته خیلی نیازی نیست ولی چند تایی ذکر می شود.

شهید اول در لمعه می فرمایند: « فی المحاربه و هی تجرید السلاح برا أو بحرا لیلا أو نهارا لإخافه الناس فی مصر و غیره من ذکر أو أنثی قوی أو ضعیف » (اللمعه الدمشقیه فی فقه الإمامیه، ص ۲۶۳) این استفاده های از اطلاق خیلی خوب است که در فتاوای برخی بود.

شهید ثانی در شرح لمعه اطلاق را کمی بازتر کرده و می فرمایند: « ... مِن اهل الریبه أم لا، قَصَد الإخافه أم لا علی أصح الاقوال لعموم الآیه» (الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه ج ۹ ص ۲۹۰) یعنی مدرکشان در شمول اقسام عموم آیه است.

فتوای مرحوم صاحب جواهر هم قبلا خوانده شد و نکته مهم در فتوای ایشان، اضافه کردن قید " ولو واحد لواحد " بعد از نقل عبارت شرایع بود. مثلا آخر خیابان چهارمردان جوانی بر جوان رقیب یا هم سن خودش چاقو کشید و او هم واقعا ترسید. ایشان می گوید این صدق محاربه می کند. ولی در دنباله قیدی دارند که بعدا باید بحث شود: " علی وجه یتحقق به صدق إراده الفساد فی الارض " یعنی باید جوری باشد که معلومه قصدش إفساد در ارض است. اولین سؤال ما این خواهد بود که آیا موضوع مرکب است یا بسیط که اشاره شد. فقط ایشان و مرحوم امام(رض) هستند که قید إفساد را در تعریف آورده اند.

فتوای مرحوم امام(رض) در تحریر این است: « المحارب هو کل مَن جرّد سلاحه أو جهزه لإخافه الناس و إراده الإفساد فی الأرض فی بر کان أو فی بحر فی مصر أو غیره لیلا أو نهارا و لا یشترط کونه من أهل الریبه مع تحقق ما ذکر.» (تحریر الوسیله ج ۲ ص ۴۹۲) یعنی اگر إخافه دارد لازم نیست اهل ریبه باشد.

ص: ۴۳

آخرین فتوایی که لازم است به آن توجه شود تعبیر آیه الله خوانساری در جامع المدارک است. که اصلا موضوع کاملا عوض می شود و واقعا نکته دقیقی را مطرح می کنند. ایشان می گویند اصلا تعریف خاصی نه در آیه شده و نه از طرف امام(ع). و تعاریف فقها یک امر تنزیلی است. یعنی جایی در روایات تعریف نشده و آیه هم تعریف نکرده. تنزیلی است یعنی نازل منزله محارب است و لازم نیست محاربه صدق کند. عبارت ایشان در شرح مختصر النافع است لذا بعد از ذکر سخن علامه می گوید: « و یمکن أن یقال ما ذُکر فی تعریف المحارب الظاهر أنه من باب التنزیل نظیر ما ذُکر فی باب الربا و علی هذا فالذی یظهر من صحیحه محمد بن مسلم من قول الامام(ع) علی المحکی مَن شهر السلاح الی قوله(ع) علی المحکی فهو محارب یکون موضوعا للاحکام المخصوصه المذکوره فی الآیه الشریفه و الاخبار المذکوره» (جامع المدارک فی شرح مختصر النافع ج ۷ ص ۶۶) یعنی لازم نیست ما به کلمه محاربه اخذ کنیم و حرب و محاربه و قتل و مقاتله و سلاحی که یقاتل به و ... را ما که دنبال می کنیم تنزیل است شبیه اینکه در باب ربا در آیه شریفه گفته است کسانی که ربا می گیرند با خدا در حرب هستند. " علی المحکی " یعنی با اینکه روایت صحیحه است باز هم علی المحکی است. ایشان می گویند بنابر اینکه تعاریف اصحاب تنزیل باشد ما تعریفی برای محارب نداریم. و تعریف محارب همان است که در روایت محمد بن مسلم از مَن شهر السلاح تا فهو محارب است. و این جمله، موضوع احکام اربعه مذکور در آیه است. پس به نظر ایشان نمی دانیم محارب کیست ولی میدانیم که این چهار حکم برای کسی است که شهر السلاح فی غیر الأمصار و ضرب و عقر و أخذ المال و لم یقتل فهو المحارب. تازه دو جا هم گویند علی المحکی یعنی خیلی احتیاط کرده اند و این از همان مواردی است که می گوییم خلاف احتیاط است.

نظر استاد:

تـا اینجـا نقل آیه، روایات و فتاوا بود. از این به بعـد نظر خودمان را بر اساس ظاهر آیه، روایات و فتاوا مطرح می کنیم. و اینکه در این زمان چه باید کرد؟

ملاک آیه است و بایـد دیـد روایات ما را چقـدر مقید می کند؟ فتاوای آقایان بر اساس اسـتنباط خودشان بوده است و علیرغم احترام فوق العاده برای آنـان اسـتنباط خودمان را هم مطرح می کنیم. تقلیـد یک بحث است و اسـتنباط بحث دیگر. در درجه اول همه فتـاوا را کنـار می گـذاریم. چون همه مسـتند به روایات بود. و آقایان می گوینـد من از این روایت اینطور فهمیـده ام. بنـابراین مـا بایـد سـراغ روایـت برویم. مـدارک یعنی روایـات هم که در اختیـار مـا هست. پس به فتـوا نمی تـوان اسـتناد کرد. بخصـوص شخصـیت بزرگـواری مثـل مرحوم مفیـد که بزرگـترین فقیه عصـر خودشـان بوده است که ظـاهرا مقـداری از غیبت صغری را هم درک کرده انـد، به روایت دوم اسـتناد کرده کلمه دغاره را بکار برده و اصـلا به آیه توجه نکرده انـد. حالا نمی توان گفت فتوای ایشـان ملاـک اسـتنباط مـا باشـد. فتـاوای متقـدمین به دلیـل اینکه صـریحاً به روایـات تمسک کرده انـد و از متـاخرین به این دلیـل که برخی تمسک کرده انـد و خودتان هم از متاخرین هسـتند و می توانیـد از روایات اسـتفاده کنیـد. در درجه اول آیه شریفه است.

آیه شـریفه می فرمایـد: جزاء آنهایی که با خـدا و رسول محاربه می کننـد. یعنی اول بایـد حاکمیت خدا و رسول وجود داشـته باشد تا محاربه با خدا و رسول صدق کند و الا اگر حاکمیت خدا و رسول نباشد مبارزه است نه محاربه. بهترین نمونه مبارزات انقلاب اسـلامی ایران. امام(رض) در زمانی که مسـلمین حاکم بودنـد مبارزه را علیه شاه و قـدرت شـروع کردند و به قول آنها زمین را به فساد کشاندنـد. امنیت را به هم زدند، هر روز شـعار بود، اجتماعات و تظاهرات بود. آیا این محاربه است؟ حاکمیت خـدا و رسول نیست بلکه حـاکمیت طـاغوت است و اگر قـدرتی در برابر حـاکمیت طـاغوت ایسـتاد و مقابله کرد، محاربه لله و رسول صـدق نمی کنـد. ائمه همه با حکام وقت محاربه کرده اند. محاربه لله و رسول نبود، با بنی امیه و بنی عباس جنگیده اند. با طغات جنگیدند، اکثر فقهای ما همزمان با سـلاطین بوده اند. نگفته شده اینها محاربه کرده اند مبارزه کرده اند. تعبیر صـحیح تر اینکه در راه خـدا و رسول جهاد کرده اند. اشـتباه نکنیم که هر کس سـلاح در دست گرفت و مردم را ترساند محاربه اسـت مطلقاً! پس پایه مسـئله در درجه اول اینکه طرف جنگ و محاربه خدا و رسول باشـند. اطلاق تعاریف اکثر فقها شامل مبارزات متـدینین و علمـاء می شود. در حـالیکه این مبـارزات قطعـا محاربه نیست. حالا اینکه این مبارزات و جهادها صـحیح بوده یا نه، نتیجه داده یـا نه بحث دیگری است. مثـل مـاجرای زیـد بن علی(ع) که در مقـدمه صـحیفه سـجادیه هم داسـتانش آمـده است. حضرت أبا عبدالله(ع) وارد جهاد شدند و به شهادت رسیدند. نمی شود این جهاد ها را محاربه گفت.

نکته اول اینکه که حاکمیت خدا و رسول باید باشد و طرف حرب باید خدا و رسول باشند. و در غیر این صورت مبارزه و مجاهده است و ثواب دارد. خوب یا بد بودن، از نظر سیاسی درست بودن یا نبودن بحث دیگری است.

نکته دوم اینکه حاکمیت الله و رسولی که مقابلش ایستاده شده حتما باید مثل زمان ما بسط ید باشد و حکومت دست یک خلیفه رسمی الله و رسول باشد؟ که یک فقیه جامع الشرایط حاکمیت را در اختیار گرفته و الله و رسول حاکم هستند. یعنی در زمان حضور، امام معصوم(ع) حاکم باشد و در غیبت، فقیه جامع الشرایط و یا اگر حاکمیت خدا و رسول هست ولی با اجازه یک فقیه است نه با حاکمیت یک فقیه. مثلا در زمان مرحوم کاشف الغطاء و صفویه، عموما اعلام، حکومت صفویه را توجیه می کنند که با اجازه علماء وقت به حکام بوده است. حالا اگر کسی در برابر آن حکومت وارد شد می توان گفت یحاربون الله و رسوله. مرحوم کاشف الغطاء در کتاب کشف الغطاء (که این داستان چند بار قبلا عرض شد)به شاه وقت اجازه می دهد برای حفظ امنیت مملکت با روسها وارد جنگ شود. یعنی حاکمیت را امضاء می کند. آقایان درباره مرحوم مجلسی نیز این را قبول دارند. این به معنای قبول همه کارهای سلاطین وقت نیست. بلکه خلافها یادآوری می کردند. نصیحت می کردند یا مقابله می کردند. می گفتند ما باید حکومت کنیم اما چون حالا شخصا نمی توانیم یا امکانات فراهم نیست، این حکومت از طرف ما مجاز باشد و این حکومت می شود حکومت الله و رسول. پس گاهی حاکمیت صد در صد الله و رسول است مثل خلافت حضرت امیر(ع) و یا جمهوری اسلامی که نائب امام حاکم هستند.

در درجه اول بایـد حـاکمیت بـا الله و رسول باشـد. که این حـاکمیت خودش درجـاتی دارد. درجه اول حاکمیت خود معصوم است مثل زمان حضـرت امیر(ع) که معاویه، اصحاب جمل زن و مرد محارب هستند و درجه بعدی نائب معصوم مستقیم حاکم است مثل زمان ما و یا غیر مستقیم مثل زمان صفویه که اجازه علماء مثل مرحوم مجلسی، مرحوم کاشف الغطاء و ... بوده است. آنجا هم می شود گفت به هم زدن امنیت و سلاح دست گرفتن اخافه مردم محاربه است. پس محارَب این اقسام را دارد.

و صل الله علی محمد و آل محمد

مشخص شدن محارَب کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

بعد از نقل آیه و روایات و فتاوا، با در دست داشـتن اسـناد اصـلی یعنی آیه و روایت و در نظر گرفتن شرایط زمان نظر خودمان را درباره محارب موضوعا مطرح می کردیم. شـرط اول در موضوع مشخص بودن محارَب است. " الذین یحاربون الله و رسوله " یعنی حاکمیت خـدا و رسول بایـد محقق باشـد. دیروز در آخر جلسه برخی گفتند که گاهی با خود خدا و رسول جنگ می شود نه با حاکمیت آنها. مثل جنگهایی که با رسول خـدا(ص) کردنـد. این از باب محاربه خارج است و باب مسـتقلی دارد. نه محاربه ای که در این آیه مورد بحث است. بر فرض هم که محاربه با خدا و رسول صدق بکند، یعنی کسانی که با امام(ع) در کربلاـ جنگیدنـد و یـا بـا امـام علی(ع) و یـا بـا رسول خـدا(ص) جنگ کردنـد و آنها را هم از باب محاربه بگیریم، یعنی اینکه حاکم اسـلامی بتواند بعدا با آنها برخورد بکند. در حالیکه فرض این است که حاکم اسـلامی وجود ندارد و فرض کشته شدن یـا مغلوب شـدن خود پیغمبر(ص) یـا امـام(ع) وسـط میـدان جنگ است. و یا غالب می شود. بعـد از غلبه با کسانی که با او در جنگ بودنـد هر طور مصـلحت بداند عمل می کند. خلاصه اینکه باب جهاد جداست و ظاهرا از باب محاربه خارج است. قدر مسـلم اینکه بایـد حاکمیتی از خـدا و رسول بایـد محقق شـده باشـد تا احکامی که در این آیه ذکر شـده با جزئیاتش قابل اجرا باشد. و معنای حاکمیت خدا و رسول یعنی حکومت اسـلامی وجود داشـته باشد. عرض شد که این حکومت اسلامی چند نوع است که چند نوع آن بیان شد. نوع اول زمانی که امام معصوم(ع) حاکم باشد مثل خلافت حضـرت امیر(ع) که خود به اَشکال مختلف می توانـد باشـد. اعلاـن جنگ رسـمی مثل نهروان، جمل یا صـفین و یا غیر رسـمی مثل کارشـکنی ها و فتنه انگیزی و ایجـاد ناامنی و برخورد با حکومت به هر نوع. که بعـدا می رسـیم. نوع دوم مثل اینکه امام حاکم نیست ولی نائب ایشان و یا از طرف نائب امام، حاکم است. و یا مثل جمهوری اسـلامی که هر کس به قصـد مقابله با آن وارد شود محاربه بر وی صـدق می کند. گاهی " و إن طائفتان من المؤمنین إقتتلوا فأصـلحوا بینهما فإن بغت إحداهما علی الأخری فقاتلوا التی تبغی حتی تفیء الی امر الله " (حجرات آیـه ۹) است مثـل جنگ عراق و ایران و یا نه. مثل اینکه فرض کنیـد اسـرائیل بخواهـد با ایران وارد جنگ بشود و بخواهـد ما را از بین ببرد. این غیر از بحث محاربه است. باید دید طرف رسـماً وارد جنگ شده با این حکومت و اعلام حکومت و قـدرتی دارد و یک فرد یا چنـد نفر و یا یک تشـکیلات جزئی نیست که بخواهد در کار نظام کارشـکنی کند. مثل وضـعیت الان. اسـرائیل می خواهد وارد جنگ شود. ایران هم می گوید من جنگ را شـروع نمی کنم. شروع جنگ با شماست ولی ختـم جنگ نه! زیرا مـا مرز نمی شناسـیم. اگر حمله کردیـد مـا حمله را از طرف همه می دانیم و چـون از نـاحیه همه می دانیم، در خلیج فارس همه مراکز شما را می زنیم و همه کسانی که با شما در ارتباط بوده و یا در تیر رس ما هستند مورد حمله

ما قرار می گیرند. اگر آن جنگ را که بین المللی می شود، می توانید تمام کنید بسم الله . رهبری هم با صراحت در صحبت اخیرشان اعلام کردند اگر کسی جرئت می کند بسم الله! این موارد مورد بحث ما نیست. خلاصه اینکه حاکمیت باید با الله و رسول باشد. که نوع اول خود معصوم حاکم است و نوع دوم نائب معصوم إعمال حاکمیت می کند. نوع سوم که غالب فقهاء در مواردی که فتوا داده اند همین مورد نظرشان بوده است اینکه حکومت اسلامی به شکلی وجود دارد. با امضای فقها عظام و یا از طریق حسبه. و دومی مقداری سخت تر است. در جایی که با امضای فقها است مثل حکومت صفویه. مدرک دال بر اجازه دادن علماء شیعه موجود است. مثلا شیخ بهایی رسما در تشکیلات وارد شد. و یا مرحوم مجلسی که در اول انقلاب هم آقایی مقاله ای نوشت و سخت به ایشان حمله کرد. جوابهای زیادی داده شد که مرحوم امام(رض) در یکی از فرمایشات خود تا حدودی جواب دادند. که مرحوم مجلسی در حقیقت اسلام را حفظ کردند و اجازه داده بودند به حکام آن زمان. در این موارد، اگر کسی ناامنی ایجاد کرد محاربه با الله و رسول صدق می کند. زیرا حکومت اسلامی است و می گوید من مسلمانم و اجازه از کاشف الغطاء، مجلسی و ... دارم. با اجازه ای که من دارم، حکومتم شرعی است. حال چند نفر قلدر در این حکومت شرعی کارشکنی می کنند. راه را می بندند. در اینجا هم خیلی بحث نداریم. که اگر حکومتی مستقر است و مجاز از طرف ولی فقیه است و کسانی بخواهند با این حکومت درگیر شوند، نه اینکه وارد جنگ شوند، و إخافه ناس بوجود آورند. این محاربه با الله و رسول است. البته حکومت بنی عباس را نمی دانیم چه بگوییم. که غالبا ائمه با آنها کنار می آمدند و حتی گاهی به مجاز آنها را امیرالمؤمنین خطاب می کردند، آنها هم ائمه(ع) را به جلساتشان دعوت می کردند مثل روایتی که خوانده شد که هشام حضرت جواد(ع) را دعوت کرده بود، ظاهر این روایت می گوید محاربه و مشمول این آیه هست. حال در چنین صورت مسئله ای که امام معصوم(ع) هست ولی حاکمیت با بنی عباس می باشد. دغاره ای و یا یک محاربه ای هم رخ داده و از امام معصوم(ع) کسب تکلیف کرده اند. خود این روایت گویای این است که اینجا هم محاربه با الله و رسول صدق می کند. یعنی به نوعی این حکومت را محل اعتماد مردم و حافظ حقوق به حساب آورده اند. شرائط اجازه نمی دهد معصوم خودش حاکم بشود. ولی حکام با زیرکی از این امام استفاده می کنند. مثلا مأمون حضرت رضا(ع) را به طوس دعوت می کند و اصرار که حکومت را تحویل دهد ولی معلوم است که این یک کار سیاسی است و می خواهد کشور را آرام کند. حالا اگر کسانی بخواهند با این حکومت درگیر شوند، محاربه با الله و رسول است یا نیست؟ ظاهرا محاربه صدق می کند. این نوع را هم باید پذیرفت و چون برای زمان گذشته است خیلی متعرض آن نیستیم. اما سوال اصلی در مواردی که حکومت اسلامی به عنوان حسبه حاکم است که خیلی از فقها ما اینجور معتقد هستند. در گذشته بوده و الان هم هست. برخی فقها ادله ولایت فقیه را تمام نمی دانند و ولایت فقیه را قبول ندارند. ولی حکومت را تایید می کنند. می گویند حاکمیت اسلام لازم است. و به قول خودشان با تعدد مطلوب. حتی اگر فاسقی کشور را اداره کند نمی شود کشور را به هم ریخت. چون از طریق حسبه است. یعنی من به الکفایه اصلی نیست و تعدد مطلوب است. یک مطلوب اصل حکومت اسلام است و یک مطلوب دیگر اینکه مدیر این حکومت امام یا مجاز از امام باشد. و اگر مجاز از امام نبود عدول مومنین و الا فُسّاق مومنین. به هر حال کسی باید به عنوان حسبه کشور را اداره بکند. همانطور که در بسیاری از احکام اسلامی چنین می گویند. مثلا اگر به یک کشور اسلامی حمله شود به عنوان حسبه می گویند اشخاص بروند و دفاع کنند ولو دستور امام نیست. و جهاد صدق نکند. سوال این است که در این نوع حکومت از نظر این فقیه بر اشخاصی که علیه امنیت کشور وارد مبارزه می شوند محاربه صدق می کند؟ مثل زمان آیه الله بروجردی و شاه که خود را مسلمان می دانست. گاهی گروهی مثل فدائیان اسلام که اصل حکومت را قبول ندارند وارد عمل می شوند. و آیه الله بروجردی اعتنا نمی کنند ولی امام(رض) توجه می کنند و حتی چندی

بعد خودشان عملا وارد میدان شده با همین شاهی که زمان آقای بروجردی بود می جنگند. حتی یک نوبت آقای بروجردی از امام(رض) خواست برود و با شاه ملاقات کند. یادم نمی رود اوائل مبارزات حضرت امام(ره) بود و درس مرحوم آیه الله مرتضی حائری کفایه می خواندم. از فیضیه آمده بودم و جلوی گذر خان منتظر بودم تا به خانه بروم. ایشان آمدند عبور کنند. سلام کردم. چند قدمی رفتند و برگشتند. گفتند تو پیش آقای خمینی میروی، به ایشان بگو من حاضرم از طرف شما بروم با شاه ملاقات کنم و این قضایا تمام شود. عذر آورده گفتم من جرأت نمی کنم. مَثَل آقای نواب مَثَل زید بن علی(ع) است. اینها محاربه نیست بلکه مبارزه با طاغوت هست برای حاکمیت اسلام که ائمه(ع) در طول زندگی جاهایی که می توانستند عمل کردند. بهترین نمونه هم حادثه کربلا است. گاهی هم نه، مبارزه با اساس حکومت نیست، چند نفر قلدر برای اغراض خاص و نه حاکمیت اسلام ناامنی ایجاد می کنند. می خواهند از حکومت باج بگیرند. حالا این باج گیران محارب هستند و یا نه؟ امنیت مسلمین را بخطر انداخته اند. اینجا می شود گفت محاربه یا نه؟ این حکومت اتکاء شرعی ندارد. شاه حکومت را اداره می کند ولی به استناد چه کسی این حکومت مشروع است؟ اینجا جز مسئله حسبه چیز دیگری نیست. یعنی اگر از آقای بروجردی(ره) سوال شود چرا با حکومت درگیر نمی شوی؟ ایشان می گفت نمی شود و شاه شرائطی دارد که نمی شود. مثل شرائط مرحوم آیه الله حائری. اینها مسائلی است که باید روشن شود. می گویند چرا آیه الله حائری با شاه درگیر نشدند؟ من از زبان مرحوم پدرم شنیدم که گفت از اصفهان که به قم برای تحصیل آمدم همه طلبه های قم از ۷۰ ۸۰ نفر بیشتر نبودند. زن شاه با بچه های شاه آمدند اینجا از وسط دارالشفاء و فیضیه رد شدند و از پله های بین فیضیه و ایوان طلا بالا رفتند. مرحوم بافقی که روی سکو کتابفروشی داشت و من فقط کتابفروشی را دیده بودم و نه خود ایشان را اعتراض می کند چرا زن شاه بی حجاب می رود و بالا می نشیند؟ شخص شاه می آید و ایشان را از سکو پایین آورده و چکمه هایش را روی سر و سینه وی می گذارد و آقای حائری هیچ نمی گوید. بعد که از ایشان سوال می شود جواب می دهند اگر یک مقدار بیشتر دنبال کنیم ریشه حوزه و تحصیل و همه را خواهند کند. بگذارید ریشه اصلی فی الجمله باشد تا وقتی میدان باز شد بشود برگشت. اصلا زمان رضا شاه خیلی خطیر بود. نمی گذاشتند کسی لباس بپوشد. پدر من از کسانی بود که قبایش را وسط خیابان قیچی کرده بودند و می گفتند از شما دو برادر یکی باید عمامه داشته باشد. چون پدربزرگشان مجاز بوده است. آخوندها اصلا زندگی نداشتند. در آن شرائط علما چکار می کردند؟ نه حکومت را اجازه می دادند و نه علیه حکومت وارد مبارزه می شدند. چون می دیدند نمی توانند و نمی شود مبارزه کرد. به جایی نمی رسد. همینجا اشاره ای هم به دیروز کنم که زید بن علی پسر امام سجاد(ع) و برادر امام باقر(ع) بود. ایشان از کسانی بود که برای خونخواهی حضرت سید الشهداء شمشیر دست گرفت و وارد مبارزه شد. و حضرت صادق(ع) تقریبا به ایشان گفتند که این کار را نباید بکنی. و ایشان در عین حال وارد مبارزه شد. شخصیت مرحوم زید آنقدر بالا بود که برخی گمان می کردند زید امام است ولی خود ایشان می گفت امام برادرم حضرت باقر(ع) و بعد حضرت صادق(ع) است و آنها هم احترام وی را داشتند. او شخصیت شجاعی بود. حدیث بتریه خوانده شد که زید گفت یعنی شما از حضرت زهرا(س) تبری می جویید و ... . داستان یحیی پسر زید شهید نیز در سند صحیفه سجادیه ذکر شده است. جریان زید و یحیی از جلد ۱۵ و ۸ معجم الرجال آقای خویی نقل شد. این قبیل مبارزات از باب محاربه خارج هست. اگر کسانی در حکومتی که هیچ مجوز شرعی ندارد و فقهاء حاضر از راه حسبه با آن مخالفت نمی کنند، وارد شوند، آیا محاربه صدق می کند یا نه؟ من واقعا نمی توانم تصمیم بگیرم. از طرفی علماء بزرگ حضور داشته و چیزی هم نگفته اند و اگر کسی کار شکنی هم می کرده مخالفت کرده می گفتند نباید مردم را اذیت کرد. در عین حال حکومت را هم تایید نمی کردند. از طرفی هم مبانی به ما می گوید یحاربون الله و رسوله. آیا این امنیتی که در چنین حکومتی وجود دارد امنیت

خدا و پیغمبری است و که اگر کسی این امنیت را بشکند محارب خدا و رسول است یا نه؟ ظاهراً به قول برخی فقهاء به عنوان درع حد، می گویند این حد از اینجا مدروع است برای اینکه با شبهه درع می شود. ولی احکام خودش را دارد. که إن شاء الله در جلسه بعد بحث می شود.

ص: ۴۷

و صل الله علی محمد و آل محمد

محاربِ زن کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

اولین نکته ای که عرض شد اینکه باید محاربه با خدا و رسول صدق بکند. و محاربه با خدا و رسول هم متوقف بر وجود حاکمیتی از طرف خدا و رسول می باشد. انواع حاکمیت های خدا و رسول هم عرض شد. جایی که دین خدا حاکم است به دست خلیفه خدا مستقیما یعنی امام معصوم(ع)، به دست نائب امام یعنی فقیه مستقیماً، به دست نائبش یا خودش مجازاً و آخرین مرحله ی وجود حاکمیت خدا و رسول حکومتهایی است که به شکل حسبه وجود دارد و فقها آن را لازم الحفظ می دانند. مرحوم امام(رض) در اوائل قیام که برخی می خواستند تمبر ها را جابجا کنند می گفتند خیر و نباید جابجا شوند.زیرا اینها مال حکومت است و حکومت مالك است و نباید نظم به همبخورد. این از باب حسبه بود. ولی در مرحله ای هم فرمودند باید این نظم به هم بخورد. ولی بالاخره باید این حکومت مسلمین باشد تا حسبه صدق کند. یعنی مردم نماز بخوانند، حج بروند ولی مسائل حکومتی را طاغوت اداره می کند. و کسی به طاغوت هم اجازه نداده است. اما آنهایی هم که حق اجازه دارند نمی توانند با آن مبارزه کنند و به هم بزنند. و ناچار می گویند اگر امام نیست عدول مومنین و الا فساق مومنین. شکستن چنین امنیتی به نظر ما صدق محاربه با خدا و رسول می کند. برای موارد شبهه کمی توضیح داده می شود. مثلا در بخش مسلمان نشین کشور چین جمعیتی شاید حدود ۱۰۰ میلیون زندگی می کنند. ولی کل کشور زیر نظر حکومت ضد اسلامی است. حتی حسبه هم نیست. در عین حال در بخش مسلمان نشین چین اگر کسی إخافه ناس کند و محل یا کوچه ای را ناامن کند طبیعی است که حکومت با وی برخورد می کند. اما آیا این برخورد حکومت موضوع این آیه است و محاربه لله و رسول صدق می کند؟ به نظر ما صدق نمی کند.

ص: ۴۸

دیروز در آخر جلسه برخی دوستان فرمودند حکومت الله و رسول را حکومت مردم می دانیم یعنی مسلمانها هر جا زندگی می کنند و اجتماع و تشکیلاتی دارند مخالفت با اینها مخالفت با خدا و رسول است.و مقصود از "یحاربون الله و رسوله" یعنی یحاربون عباد الله. یحاربون معیشت عباد الله را. بنده عرض کردم این قبول نیست و ایشان مدعی شدند آیه اجمال دارد. در حالیکه آیه صراحت دارد. و قید " ولو واحد لواحد " که مرحوم صاحب جواهر فرموده قبول نیست. یعنی نمی توان قبول کرد که شخصی مثلا در قم مزاحم شخص دیگری شود و این محاربه باشد. اینکه در روایت هم بود حضرت تعبیر به دغاره کردند و شیخ مفید هم احکام آیه را بر دغاره بار کردند. و یا در کشوری مثل چین، محاربه نیست زیرا در ذیل آیه گفته شده محارب

در اختیـار حـاکم است و حـاکم می توانـد یکی از این چهار حکم را اجرا کنـد. حالا حاکم غیر اسـلامی می توانـد این کار را بکنـد؟ خیر و حاکم باید اسـلامی باشد. بنابراین در آنجایی که شـما مصداق محاربه می دانید بخاطر اینکه ناامنی مردم است و مردم مسلمان هستند و امنیت مردم مسلمان، امنیت الهی است ولی حاکمیت الهی وجود ندارد، مصداق این آیه نیست زیرا باید به دست حـاکم الهی اجرا شود و نه حـاکم غیر الهی. حتی ممکن است صـدق کلمه محاربه هم کنـد ولی محاربِ موضوع این آیه نیست. به قول آیه الله خوانساری موضوع این احکام اربعه ای که در ذیل این آیه آمده است چیست؟ ایشان ادامه می دهند کلمه محـاربه را که آقایـان از آیه گرفته انـد نوعی تنزیـل است. خود محـاربه را تنزیل حساب کرده انـد. مثل رباخواری که به محارب تعبیر شده ولی ما می گوییم اینجا محاربه خیلی روشن تر است و لذا همه فقها اسـتفاده کرده اند سلّ السـیف. پس باید مجری موضوع حکم مذکور در آیه باید حاکم الله باشد. بنابراین در یکی از انواع حکومت الله و رسول وقتی کسی ناامنی کرد حکمش یکی از این چهار حکم مذکور در آیه و در اختیار حاکم است یعنی می تواند قاتل را تبعید کند و نکشد. متن روایت بود. آیا می شود چنین اختیاری را به حاکم غیر مسـلم داد؟ موضوع را از محمول جـدا کنیم؟ به نظر من شدنی نیست. بنابر این تـا اینجا بحث زیادی نـداریم. در محیط های حاکمیت کفر و زنـدگی مؤمنین ناامنی را مشـمول محاربه نمی دانیم بلکه فساد و خلاف و افساد فی الارض است که آن بحث جدایی است. که بعدا باید برسـیم که اصلا فساد فی الارض با محاربه دو تا است یـا یکی است؟ و همچنین از کلمه حرب اسـتفاده کردیم سـلاح لازم است. و اگر سـلاح نباشـد مقاهره و زور گویی است و با راههای مناسب خودش باید با آن برخورد کرد.

مسئله بعدی " الـذین " در آیه است. اولین بحثی که آقایان کرده اند اینکه الذین برای مذکر است و لذا اگر زنی ناامنی ایجاد کرد، محاربه شامل زنان نمی شود. صاحب جواهر (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج ۴۱ ص ۵۸۶) پس از نقل عبارت شرایع یعنی « یستوی فی ذلک الحکم الذکر و الانثی » و استناد هم می کنند به کلمه الذین و بعد هم نسبت به اکثر می دهند و بعـد می گوینـد « بل المشـهور» ظاهراً در بین فقها مرحوم اسـکافی قائل شدند به اینکه فقط مرد هست و شامل زن نمی شود، و استدلالشان اینکه الذین برای ذکران است. مرحوم محقق، صاحب جواهر و اکثر فقها می گویند اعم است. ولی نکته جالبی بین فقها پیش آمـده که خوب است در جریان قرار بگیرید. إبن إدریس در سـرائر در اول بحث می گوید: « حکم النساء فی احکام المحاربه حکم الرجـال فی أنهن یُقتّلن و یعمـل بهن مـا یعمـل بالرجـال . لعموم قوله تعـالی إنمـا جزاء الـذین یحاربون الله الآیه بخلاـف المرتـده فإنهـا لاـ تقتل بالرده بل تحبس أبـدا هـذا إختیار شـیخنا أبی جعفر الطوسـی فی مسائل خلافه و مبسوطه هـذان الکتابـان معظمهمـا فروع المخـالفین و هو قول بعضـهم إختـاره رحمه الله و لم أجـد لأصـحابنا المصـنفین قولا فی قتل النساء فی المحاربه و الذی یقتضی اصول مذهبنا أن لا یقتلن الا بدلیل قاطع فاما تمسکه بالآیه فضعیف لأنها خطاب للذکران دون الإناث و من قـال تـدخل النسـاء فی خطـاب الرجـال علی طریق التبع فـذلک مجاز و الکلام فی الحقائق و المواضع التی دخلن فی خطاب الرجـال فبالاجماع دون غیره فلیلحظ ذلک. »(السـرائر الحاوی لتحریر الفتاوی ج ۳ ص ۵۰۸) ایشـان تفاوتی بین زن و مرد قائل نیستند و به عموم آیه استدلال کرده اند. سپس ادامه داده اند « زنی که مرتد شده حبس ابد می شود بر خلاف مرد مرتد فطری که حکمش قتل می باشـد، این قول شـیخ طوسـی در دو کتاب خلاف و مبسوط می باشد. علت این انتخاب، تحت تاثیر فتاوای عامه قرار گرفتن ایشان در آندو کتاب پس از نقل فتاوای عامه است. از شـیعه هیچ کس نگفته که زن را در محاربه می توان به قتل رساند. و مقتضـی اصول مذهب ما هم عدم قتل زنان است. اما تمسک شـیخ به آیه ضـعیف است زیرا خطاب آیه به مذکر است و باید الّاتی و یا چیزی که شامل مرد و زن بشود باشد. » خلاصه ایشان می گویند اسـتدلال شیخ خلاف است چون الذین برای مـذکر است. امـا در آیـات دیگر که الـذین یومنون یا الـذین امنوا شامل زنان هم می شود، اجماعی در تکالیف داریم. به عبارت دیگر در تکالیف همه جا الذین ذکر شده و شمول آن موارد برای زن و مرد با اجماع است اما در اینجا شامل زنان نمی شود. سـپس ایشان در صفحه بعد می گویند می توان زن را هم کشت. می گویند اگر چندین حد درباره فردی محقق شد مثلا مردی زنا کرده، قذف هم داشته، سرقت و محاربه هم داشته است. آیا این تداخل دارد یا نه؟ که ابن ادریس می گویند تداخل نمی شود و همه حـدود باید اجرا شود. قوانین فعلی ما می گوید باید اشد حدود اجرا شود. در ذیل این مسـئله می گوید « و قد قلنا إن احکام المحاربین تتعلق بالرجال و النساء سواء علی ما فصـلناه من العقوبات لقوله تعالی إنما جزاء الذین یحاربون الله الآیه و لم یفرق بین النساء و الرجال فوجب حملها علی عمومها » یعنی اینجا فتوا عوض شـده است. یعنی ما قبلا گفتیم احکام محاربه زن و مرد نـدارد و به عموم آیه اسـتدلال کرده انـد.مرحوم صـاحب جواهر بعـد از نقـل اینهـا می گویـد: « و لعل ذلک و نحوه عقوبه علی سوء أدبه مع الشیخ و غیره من اساتین الطائفه و من هنا قال فی محکی المختلف بعد نقل ذلک عنه هذا اضطراب منه بقله تامـل و عـدم موالاـت بتنـاقض کلاـمیه »(جواهر الکلاـم ج ؟ ص ؟) مرحوم صاحب جواهر جاهایی که ناراحت می شوند کمی تنـد و صـریح بحث می کننـد. می گویند علت اینکه مرحوم ابن ادریس گرفتار تناقض شده، عقوبتتوهین به شـیخ الطائفه است که گفته علت این فتوای وی، تحت تـاثیر عـامه قرار گرفتن است. با کمی دقت متوجه می شویم این توهین بزرگی اسـت که به این شخصـیت بزرگوار گفته شده شـما در مسئله خواستی ملاحظه فقهای زمانت را بکنی و چون آنها این نظر را داشـتند شمـا هـم این نظر را دادی! این یعنی شـما اسـتقلال در اسـتنباط را عمـل نکرده ای! این یعنی به فقیه زمـان مـا که در فتـوا دادن ملاحظه این و آن را می کرد، گفتند تو حق فتوا دادن نداری و او را از فتوا دادن منع کردند. این درست است و در شیعه کسی

بخـاطر خوشاینـد کسـی فتوا دادن ملاـک نمی توانـد باشـد. خلاصه اینکه صاحب جواهر گفته است این اضـطراب ابن ادریس بخاطر قِلّت تامل و عـدم توجه می باشـد. یعنی ابن ادریس اول گفته زن و مرد یکسانند بعد گفته خیر، کسـی از اصـحاب ما به قتل زن فتوا نـداده است. بعـد در ذیل مسـئله جمع شـدن چنـد حـد ذکر کرده که زن و مرد یکسانند و در حقیقت در بحث دو صفحه ای یک تناقض خیلی روشن داشته است.

ص: ۵۰

خلاصه اینکه الـذین هر چنـد للـذکران است ولی تفاوتی ندارد و اگر زنی اسـلحه دست گرفت و ناامنی ایجاد کرد، فرقی نمی کنـد. چه مریم رجوی باشـد و یا در صـدر اسـلام همسـر پیامبر(ص) علیه امیرالمومنین(ع) باشد. زنی همراه مردی باشد و یا زن مستقل باشـد. یستوی فی هـذا الحکم الرجل و المرأه و لو آیه شـریفه می گویـد إنما جزاء الـذین و الذین للذکران است. و نه اینکه این الـذین در جاهای دیگر اشتراک دارد و اجماع داریم بر اشتراک زن و مرد در تکالیف! خیر، اصـلا طبیعت این قضـیه پیداست که شامل زن و مرد می شود و اختصاص ندارد. و للحاکم أن یقتلن و أن یُعامل معهن بما یعامل مع الرجال.

بحث بعدی مسئله إخافه است که إن شاء الله در جلسه بعدی مطرح می شود.

و صل الله علی محمد و آل محمد

مرکب بودن موضوع کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag.

خلاصه بحث از ابتدا در مسئله محاربه با خدا و رسول :

در موضوع به حقیقت شـرعیه ای که شـارع معینـا حـدودی برای آن مشـخص کرده باشـد نرسـیدیم. و چون به حقیقت شـرعیه نرسـیدیم، طبق قاعده کلی قدر متیقن از مصادیق را که صدق عرفی آن قطعی است اخذ کرده احکام چهار گانه ی ذیل آیه را بر آن بار می کنیم و در بقیه موارد شک قاعده درع حدود (تدرع الحدود بالشـبهات) وجود دارد و حد جاری نمی شود. البته مجازات های دیگر می توانـد باشـد و یا بایـد باشـد ولی حد جاری نمی شود. اما احکام و خصوصـیات حکم و فروعات را إن شاء الله بعدا می رسیم.

ص: ۵۱

نکته اول در موضـوع این بـود که محـارَب بایـد الله و رسول باشـد.نکته دوم اینکه بایـد حرب صـدق بکنـد و حرب سـلاح می خواهـد. بنـابراین مقـاهره و یـا مسارعه (کشتی گرفتن) شامل محاربه نیست هر چنـد احکام خودش را دارد.نکته بعـدی اینکه سلاح اعم است و هر سـلاحی می خواهد باشد ولو سـلاح های متعارف امروزی.بین زن و مرد نیز تفاوتی نیست و مشـهور فقها نیز چنین می گویند. دو مطلب دیگر باقی می ماند. یکی اینکه آیا موضوع بسـیط است یا مرکب؟ البته قبلا مختصـراً بحث شـد که آیه شریفه می فرماید إنما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فسادا أن یقتلوا الآیه یعنی با واو که معمولا علامـت جمع است یسعون عطف شـده بر یحـاربون الله. یعنی محاربه و سـعی در فساد. یعنی اگر محاربه تنها باشـد و سـعی در فسـاد نباشـد یـا فسـاد فی الاـرض باشـد ولی محـاربه نباشـد، موضوع این احکـام اربعه ممکن است محقق نباشـد. در این بحث اختلاـف نظر شدیـد وجود دارد. در مجموع فتـاوایی که دیـده شـد و آنهـایی که اینجـا نقـل شـد فقـط دو نفر از فقهای بزرگ صـاحب جواهر و امام راحل(رض) قائل به ترکب موضوع هسـتند. یعنی محاربه و فساد فی الارض بایـد با هم باشـد. ولی ظاهر کلمات بقیه بسیط بودن است و محاربه به تنهایی موضوع این احکام اربعه است. به ذهن بنـده می رسـد که باید قائل به ترکب شد در عین حال إفساد فی الارض یک موضوع مستقل است.

اولاـ دلیل استقلال إفساد فی الارض وجود آیه جدا در قران کریم به طور صریح است که اگر کسی فساد در ارض داشت حکمش قتل است صرف نظر از محاربه. « و مِن أجل ذلک کتبنا علی بنی اسرائیل أنه من قتل نفسا بغیر نفس أو فساد فی الارض فکأنما الآیه » (مائده، آیه ۳۲) در این آیه فساد فی الارض را عطف کرده بر بغیر نفس و در باب حد قتل، فقهاء عظام و مفسرین مفصل توضیح داده اند که یکی قتل موجب حکم قتل قاتل است و یکی فساد فی الارض. یعنی اگر کسی، شخصی را بدون اینکه کسی را کشته باشد یا بدون اینکه فساد فی الارض باشد، کمن قتل الناس جمیعا و من احیاها فکأنما احیا الناس جمیعا. بغیر نفس أو فساد فی الارض دلالت می کند بر اینکه إفساد فی الارض خودش موضوع حکم قتل است. یعنی اگر کسی قتلی مرتکب نشده ولی إفساد فی الارض دارد حکمش حکم قتل است. بنابر این إفساد فی الارض قطعا یک موضوع مستقل است برای حکم قتل. ولی اینجا که اضافه شده دنبال محاربه یک نوع فسادی است که با محاربه نوعی تلازم فی الجمله ای دارد. به عبارت دیگر نسبت بین محاربه و إفساد فی الارض عام و خاص مطلق است. اگر گفتیم من وجه است یعنی جایی ممکن است محاربه و إفساد هر دو باشد مثل بسیاری از محاربه های مصادیق روشن مثل گروه منافقین. جایی هم محاربه هست ولی إفساد نیست. مثل مثال مرحوم صاحب جواهر که یک نفر، چاقویی دست گرفته و یک نفر دیگر را در کوچه می ترساند و یا تهدید می کند و یا اسلحه می کشد و ناامنی مختصری بوجود می آورد. فساد مختصری است ولی فساد فی الارض نیست. جایی هم فساد فی الارض هست ولی محاربه نیست. و اگر نسبت من وجه باشد با عطف واو هم می خواند که هر جایی هر دو بود حکمش این است و اگر محاربه بود و فساد نبود باز هم حکمش این است. ولی اگر گفتیم نسبت مطلق است هر محاربه ای لاـ یخلو من فساد. آنطور که صاحب جواهر معنا می کنند که تهدید یک نفر با عصا محاربه است ولی ما قبول نکردیم و اگر قبول کنیم من وجه می شود . ولی گفتیم باید عرفا صدق محاربه بشود. صدق محاربه عرفی با این است که سلاح دست بگیرد و چند نفر یک کوچه، یک محله و یا یک هواپیمایی را می ترسانند. کسی که بمب دستی در دست گرفته و هواپیمایی را ربوده و می گوید باید بروید فلان جا وگرنه همه را منفجر می کنم، این محاربه است و إفساد هم هست. یعنی هر جا محاربه صدق می کند فی الجمله فساد فی الارض هم هست. اما ممکن است فساد فی الارض باشد ولی محاربه نباشد مثل خیلی از مفسدین فی الارض که واقعا فساد ایجاد می کنند ولی محارب نیستند و با حکومت کاری ندارند. و یا با حکومت هم کار دارند ولی محارب نیستند. فی الجمله فساد فی الارض ملازم محارب است به این معنا که اولا فساد را درست معنا کنیم. فساد این نیست که کل ارض فاسد شده باشد. آیا وقتی مثلا یک سیب فاسد شده، یک جامعه ای فاسد شده یعنی همه فاسدند؟ وقتی در جامعه ای زنا یا لواط بوجود می آید و چند نفر مبتلا می شوند جامعه فاسد شده یعنی خدای ناکرده همه اینطوری هستند؟ یا نه چند نفر که اینطور شدند صدق می کند که نباید این بیماری در این مجتمع نباشد. و یا بدن یک انسان که فاسد می شود ممکن است قسمتی از بدن مثل دست پا و یا یک انگشت فاسد بشود اما کل بدن که فاسد نیست ولی صدق می کند که بدن فاسد شده است. پس اولاـ فساد فی الارض را اینجور معنا نکنیم که یعنی کل زمین. اصلا فساد در کل زمین صدق نمی کند. و مطابق آیات و روایات امکان تحقق چنین چیزی هم نیست. تا زمین هست خلیفه خدا روی زمین هست. تا زمین هست صلاحش بر فسادش غلبه دارد. و اصلا در آفرینش نمی توان قبول کرد که روزی بر خلقت بگذرد که فساد اکثر از صلاح باشد. همیشه صلاح خلقت بر فسادش غلبه دارد. مطابق ادله اصلیه ای که در باب تکوین و توحید و عدالت ذات باری داریم. فساد فی الارض یعنی اگر یک نفری در گوشه یک محله چاقو کشید و زنان مردم را تهدید کرد و یا زن یا دختری را ربوده است این خودش یک نوع فساد تلقی می شود بخصوص شعاع فساد در ذهن و افکار توسعه پیدا می کند ولو در عمل دایره محدودی دارد.

دیگر اینکه دایره محاربه آنطور که ما معنا کردیم غیر از معنای صاحب جواهر است. و کمی گسترده تر است. هم سلاح در آن لازم است و هم می باید محارَب آن حکومت باشد و حکومت هم باید از حکومت های مشروعه باشد. ولو با حسبه. اگر اینطور بحث کردیم خیال می کنیم نسبت، نسبت مطلق است و حق با صاحب جواهر و امام راحل(رض) باشد که موضوع را مرکب می دانند. ولی بسیاری از فقهاء موضوع را بسیط می دانند که ممکن است به دلیل وجود آیه شریفه که جداگانه إفساد موضوع حکم قتل قرار گرفته، باشد.

مسئله بعد إخافه و میزان تاثیر آن است. مسئله بعدی ریبه بودن که فی الجمله اشاره شد. سپس موضوع که قطعی شد که گفتیم تا حالا- حقیقت شرعیه پیدا نکردیم، بعد ترتب این احکام اربعه را اثبات کرده ایم. هر کدامش احکامی دارد. مثلا- امروز بخواهند با برق کسی را به قتل برسانند. اصلا با برق می شود کسی را به قتل رساند؟ مرحوم مفید گفتند بالسیف و دیگران هم چیزهای دیگر گفتند. ولی ما می گوییم باید متعارف باشد و قتل غیر متعارف نمی شود. که بحث مفصلی دارد. قتل صبر قطعا جایز نیست و تحقیر و توهین جایز نیست. در صلب فروعاتی هست که إن شاء الله بعدا می رسیم. فعلا موضوع تقریبا تمام شده است.

جمع بندی این شد که چون حقیقت شرعیه نداریم حقیقت عرفیه است. و حقیقت عرفیه هم قدر متیقن مأخوذ است و در غیر قدر متیقن هم قاعده درع حاکم است. (۱)

ص: ۵۳

۱- (۱) . استاد محترم چند جمله ای هم راجع به تواضع و ایثار و از خودگذشتگی و فروتنی صحبت می کنند.

و صل الله علی محمد و آل محمد

محاربه و مسائل تروریستی – جواز یا عدم جواز قتل به سبک های امروزی کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

به عنوان ورود در بحث عرض شد که قانون مجازاتهای اسلامی عبارت است از حدود، قصاص، دیات و تعزیرات با تقسیمی اخیرا که در تعزیرات بوجود آمد. در حدود، مسئله حساس و مورد ابتلای محارب بررسی می شد. محارب به چه کسی گفته می شود موضوعاً و چه احکامی دارد. یکی از حدود مسئله محارب است و به دلیل ابتلاء و نیاز زمان به نظر رسید بحث را دقیق تر و کامل تر بررسی کنیم. از نظر موضوع بحث شد. هم ظاهر آیه و هم روایات باب و هم فتاوای اصحاب استفاده شد و بطور اجمال محارب عبارت شد از کسی که در برابر حکومت الله و رسول و یا امنیت حاکم بر حکومت از طرف الله و رسول مسلحانه وارد شود. حداقل آن مواردی بود که در یک محل یا کوچه ای کسی اسلحه رسمی بکشد. صدق سلاح باید بکند و در صدق سلاح هم شمشیر یا سلاح های کمری یا چیزهای دیگری که عرفا صدق سلاح کند و در حقیقت محل را تا حدودی ناامن کند، چون امنیت حاکم بر محل سایه حکومت مشروع باید باشد، یعنی اگر حکومت مشروع هست و این آقا با سلّ سیف یا اخراج سلاح، امنیت را بهم بزند محاربه حساب می شود و اقل مصادیق جایی است که شخصی سلاح می کشد و امنیت محلی، منطقه ای و بخشی را برای مبارزه با حکومت و حاکم و یا نقض امنیت حاکم که از طرف حکومت شرعی است. که باید صدق حرب لله و رسول کند. و گفتیم این حکومت شرعیه ولو حسبه که بهترین مصداق آن جمهوری اسلامی است که ولی فقیه جامع الشرایط در راس این حکومت، عهده دار اداره این نظام است و یا ولی فقیه شرعی امضا بکند کسی را که آن نظام را اداره می کند و مثال زدیم زمان مرحوم مجلسی، مرحوم کاشف الغطاء و شیخ بهایی که به متصدیان حکومت اجازه داده بودند. و یا حتی حسبه که اقل مصادیق این بود که حکومت شرعیه ای وجود دارد و این آقا می خواهد ولو گوشه ای از این حکومت را نقض و امنیت را بهم بزند. مقصود اصحاب که اکثرشان در مقام تعریف موضوع گفته اند مَن سَلَّ سیفه و أخاف الناس، این است که سلاح را بکشد و امنیت را به هم بزند. نکته اصلی که کمتر در کلمات اصحاب دیده می شود اینکه باید صدق حرب لله و للرسول بکند. منتها برخی تسامحاً گفتند حتی اگر یک نفر را هم ترساند با خدا جنگیده که ما گفتیم این صدق جنگ خدا در مقاهرات و معادات نمی آید. اگر دو نفر با هم دشمن هستند و یکی علیه دیگری چاقو کشید که زمان ما خیلی اتفاق می افتد این محاربه لله و للرسول نیست این معادات بین دو نفر است و کاری به حکومت ندارد و حتی حواسشان جمع است که گیر حکومت نیافتند. چنانچه گفتیم بعضی اصحاب اشاره کرده اند که لُصّ محارب است ما گفتیم این اطلاق ندارد. و لُصّ محارب نیست علی الاطلاق. اقل مصادیق موضوع محاربه این بود که کسی سلاح بکشد و امنیت حکومت شرعیه ای را – با هر درجه مشروعیت آن حکومت بهم بزند ولو در یک منطقه جزئی و محلی. مصداق اجلی آن در نظام ما وجود دارد مثل منافقین یا گروهک هایی که در سیستان و بلوچستان هستند که علیه نظام تشکیلات مسلحانه دارند. علت اصلی زیاد دنبال کردن این بحث این بود که بسیاری از انقلاب ها و قیام هایی که در تاریخ اسلام رخ داده بوسیله شخصیت برجسته ای بوده که مقابل حکومتهای به ظاهر اسلامی ایستاده اند. اما آن حکومت مشروع نبوده لذا نمی توان گفت آنها محاربه لله و للرسول بوده است. مثل قیام زید بن علی و اشباه ایشان و یا مبارزات مراجع علیه حکومتهای جور و لذا اصرار داشتیم حارب الله و رسوله باید صدق الله و رسول بکند و اقل آن امنیت و حاکمیتی است که مربوط به حکومت الهی و

منتسب به یک مقام مشروع باشد. نکته بعدی اینکه " و یسعون فی الارض فسادا " جزء است و یا مستقل است. با ملاحظه فتاوا، فقط دو فقیه بزرگوار یکی صاحب جواهر و دیگری امام راحل(رض) معتقد به ترکب بودند یعنی محاربِ مفسد یا مفسدِ محارب یکی از این چهار حکم را دارد. البته حکم مفسدِ تنها در جای دیگر بحث می شود. به نظر ما هم حق با این دو بزرگوار است زیرا واو علامت جمع است و موضوع مرکب است. پس موضوع حکم در آیه شریفه عبارت است از حرب با الله و رسول با فساد که معمولا فساد همان بهم خوردن امنیت است ولو در یک منطقه. اشاره جدیدی که در این جلسه باید بشود، مسائل تروریستی است. در یکی از عبارات صاحب جواهر بود که در شرح شرایع فرمودند: « و لو واحد لواحد » (جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام ج ۴۱ ص ۵۶۴) همانطور که قبلا عرض شد، این یک نفر با یک نفر تفاوت می کند. نمی شود چاقو کشی های آخر خیابان چهارمردان را محاربه با خدا و رسول گفت. این فساد است ولی الله و رسول را کاری ندارد بلکه طرف را کار دارد. این شخصی است. اما فرض کنید یک نفر دانشمند هسته ای ما را یک نفر ترور می کند. این برخورد یک نفر با یک نفر است. اما در حقیقت ریشه اش مقابله با حکومت است و در حقیقت ترور این یک نفر برای شکستن حکومت است. در اینجا احد ضارب مربوط می شود به یک تشکیلات و احد مضروب هم مربوط می شود به نظام و حکومت. اینجا از مصادیق محاربه است. و نیز حسبه این است که شارع دو مراد دارد. یکی اینکه این احکام اجرا شود و جامعه بشری الهی زندگی کند و قران حاکم باشد. مراد دوم اینکه مدیر این جامعه لازم است امام معصوم باشد و امام معصوم نشد نائبش باشد. نائبش نشد یک عادل باشد، و اگر عادل نشد فاسقی باشد که مردم در هرج و مرج زندگی نکنند. و مثال زدیم به زمان مرحوم آقای بروجردی که حکومت را قبول داشتند ولی آن را نصیحت و امر و نهی می کردند. اما امام راحل(رض) که آمدند گفتند اساس حکومت لغو است و حکومت از مشروعیت افتاد. بنابراین نمی شود گفت نهضت امام(ره) محاربه با الله و رسول بود. این برای موضوع محارب در آیه. و ما قائل به ترکب موضوع شدیم. می رسیم به احکام!

ص: ۵۴

علت اینکه احکام را می خواهیم کمی توضیح دهیم فروعات جدید زمانه ما هست. آیه شریفه می گوید « إنما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فسادا أن یقتلوا أو یصلبوا الآیه » (مائده آیه ۳۳) یُقتّلوا یعنی باید کشته شود، امر به قتل است. بنابراین اگر برای حاکم ثابت شد کسی محارب است، این چهار حکم را دارد. اولا قبلا گفتیم این چهار حکم به دلیل وجود " أو " ماهیتاً مختلف هستند بر خلاف استظهار برخی آقایان که یُصَلبوا را همان قتل گرفته اند. و یا قطع را همان قتل گرفته اند و لذا گفته اند یُصلب حتی یموت. یقطع و یُترک حتی یموت. یُنفی حتی یَموت. که قبلا عرض شد و ما اینها را قبول نداریم و می گوییم خلاف صریح آیه است. و روایات عدیده ای هم داشتیم که حاکم بین انتخاب یکی از این چهار حکم – که مناسب با فرد محارب باشد مخیر است. حکم اول یُقتّلوا است. قتل یعنی إزهاق روح به کیفیت متعارف در زمان. در زمان قدیم شمشیر متعارف بوده و معمولاـ با گردن زدن می کشتند. حضرت امیر(ع) و امام حسین(ع) را با شمشیر به شهادت رساندند. این طرف با شمشیر بوده و آن طرف هم با شمشیر بوده است. الان هم در بعضی جاها شمشیر از مصادیق سلاح قتّاله است و قتل با شمشیر بلا اشکال می شود. اما همین قتل با شمشیر قتل صبر را می گیرد؟ یعنی اول با شمشیر دست را قطع کند و بعد پا را و ... تا وقتی که جان دهد. که در بعضی اقوام انتقام گیرنده گاهی از این قبیل کارها می کنند. قطعا جایز نیست چون این محکوم به قتل است. محکوم به ازهاق روح است. اما إزهاق نفس به نحو متعارف و ایذاء زاید بر إزهاق

متعارف دلیل می خواهد. قطع کردن دست و پا و اعضاء تا وقتی که او بمیرد، ایذاء زاید بر إزهاق روح متعارف است. و این دلیل ندارد و قطعا جایز نیست. بنابراین خود حاکم که کیفیت حکم را بیان نمی کند بخصوص در سیستم هایی مثل الان که دادگاه انقلاب محاربی را گرفت و یکی از احکام مثلاـ قتل را صادر و به دایره اجرای احکام ابلاغ می کند. آقایان اجرای احکام نمی توانند چون این آدم خبیثی بوده قتل صبر را اجرا کنند، و این شخص فقط محکوم به إزهاق نفس به کیفیت متعارف است. و مثله و تقطیع جایز نیست. در یکی از عبارات خوانده شد که پایش را به شیء ثقیل بسته و در دریا می اندازند یا در قسمتی از دریا بیاندازند که نتواند شنا کند و بالاخره خفه شود و نحوه. جایز نیست با محکوم به قتل اینطور رفتار کنند. این قتل جایز است یا این هم ایذاء اکثر بر إزهاق متعارف است؟ چون مدتی باید زجر بکشد تا وقتی که جانش را بدهد. ظاهر این است که این کار جایز نیست. ظاهرا این به امام معصوم(ع) نسبت داده شده و در باب نفی گفته شده بود ولی گفتیم به این عمل نشده و اصلا معنای نفی این نیست و فقها هم اینطور نفهمیده و عمل نکرده اند. بنابر این در قتل، قتل صبر و یا بستن پا و در دریا انداختن جایز نیست. چون زجر بیشتر است و زجر بیشتر هم دلیل ندارد. حال زجر کمتر دادن و مثلا کشتن با برق چطور؟ این هم خلاف متعارف است و جایز نیست. وقتی گفتن یقتل، یعنی قتل متعارف و جاری بین قاتل و مقتول. بنابراین کشتن با برق ممکن است سریع باشد و زجر کمتری داشته باشد ولی مجوز ندارد و نمی توان اینکار را کرد. یکی دیگر از وسایل امروزی، تزریق هوا به رگها است. این هم مجوز ندارد. معنای یُقتّلوا این است که باید کشت ولی با زجر بیشتر یا با تسهیلات و زجر کمتر دلیل ندارد. بخصوص که ظاهرا در یکی از مناسبتهای گذشته مطرح شد در دنیای امروز بحث مهمی مطرح است که اگر کسانی در اثر زجر بیماری آنقدر در نگرانی و ناراحتی هستند که خودشان آماده رفتن از این دنیا هستند و می گویند ما را زودتر خلاص کنید. آیا دکتر می تواند در مرگ کسی که خودش راضی هست تسریع کند؟ حالا پیرزن یا پیرمرد یا بیمار و یا کسی است که از زندگی خسته شده است. بعضی کسانی که مبانی شرعی ندارند، جایز می دانند و حتی خدمت می دانند. ولی مبانی شرعی ما نهی کرده است زیرا جان متعلق به خداست. " و ما کان لنفس أن تموت الا بإذن الله. " (آل عمران، آیه ۱۴۵) انتحار هم به همین دلیل جایز نیست که انسان مالك خودش نیست. بعضی گمان می کنند انسان مالك خودش است و می تواند بعضی از اعضاء و جوارح خودش را بفروشد. انسان مالك شیء خارج از وجود خودش هست. مثلا من مالك این عبا، انگشتر و ... هستم. و جز به إذن خدا نمی توانم در خودم تصرفی داشته باشم. البته در مبارزات، بعضی انتحارها دوران امر بین اهم و مهم می شود که در آن موارد قاعده دیگری حاکم می شود. مثل کسی که در مبارزات اگر زنده به دست طرف بیافتد دهها انسان بی گناه و پاك کشته می شوند. ولی اگر این شخص کشته شود و زنده به دست طرف نیافتد جان بسیاری به سلامت در می رود. و یا الان در دنیا علت اینکه بسیاری از سران طغات را می کشند مثل صدام و یا فرد اخیر در مصر یا لیبی، این است که بسیاری از اسرار قبلی فاش نشود.

ص: ۵۵

خلاصه اینکه قتل در یُقتّلوا باید متعارف باشد نه زجر بیشتر و نه تسریع و زجر کمتر. اما این وسیله متعارف یک روزی شمشیر بوده و روزی هم با گلوله. الان وسیله متعارف برای اعدامها با خَنَق است یعنی طناب را به گردن انداخته و به دار می کشند. با گلوله هم می شود او را کشت ولی وسیله متعارف و عرف پسند تر این است. ظاهرا قتل محارب به این نحو هم بلا اشکال است. یعنی با شمشیر، گلوله و طناب دار متعارف هست. ولی نمی شود او را همینجوری خفه کرد. در تاریخ هست که آن آقا در زندان کاشمر برای قتل مرحوم مدرس(رض) سم به ایشان خوراند و نشست دید هیچ تاثیر نکرد. سرانجام با دست مرحوم سید را خفه کرد. و گفت من مامور به قتل بودم. که بعد هم برایش دردسر درست شد. حالا فرض کنید حاکم محاربی را محکوم به قتل کرده است. خفه کردن با دست نیز جایز نیست چون از مصادیق زجر بیشتر می شود. و حتی شاید بتوان شمشیر را در کشور ما از وسائل متعارف خارج کرد برخلاف عربستان.

چند مسئله می ماند برای جلسه بعد. در مسئله حد زنا " و لیشهد عذابهما طائفه من المومنین " (نور، آیه ۲) اما در اینجا شاهد لازم است؟ و اینکه بعد از اینکه به قتل رسید آیا تجهیز لازم دارد یا نه؟ و چند فرع دیگر.

و صل الله علی محمد و آل محمد

تجهیز محکوم به اعدام – علنی یا مخفی بودن اعدام – استمرار یا عدم استمرار در تخییر کتاب القضاء

ص: ۵۶

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه جلسات قبل:

صحبت در احکام چهارگانه ای بود که در آیه شریفه درباره محارب وارد شده و فروعات مربوطه. عرض شد در درجه اول که اینها چهار حکم هستند و ماهیتاً هر کدام غیر دیگری است با استظهار از " أو ". برخلاف صدر آیه که " و یسعون فی الارض فساداً " بود، در ذیل آیه " یُقتّلوا أو یصلبوا أو تقطع أو یُنفوا " است. و ظاهر " أو " تعدد است چنانچه بسیاری از فقهاء هم چنین فرموده و همینطور هم عمل کرده اند. البته متاسفانه برخی از فقهاء هم در حقیقت چهار نوع از قتل دانسته اند. یعنی با اینکه " تقطع أیدیهم و أرجلهم " یک ماهیت جداگانه دارد " یُنفوا " یک ماهیت جدایی دارد، ولی برخی به گونه ای تلقی کرده اند که اینها انواع قتل هستند. که بحث آن قبلا مفصل گذشت. و ما قاطع هستیم که اینها چهار حکم هستند. حکم اول این بود بعد از ثابت شدن محارب بودن طرف، زن باشد یا مرد باشد، یک نفر باشد یا جمع باشند و یا به تعبیر حضرت امام(ره) یک تشکیلات باشد، همانطور که می دانید ایشان تشکیلات منافقین را گفتند محارب هستند. به دلیل اینکه سازمان وقتی محکوم شد حتی افرادی هم که سلاح ندارند به همین حکم محکوم می شوند و تعبیر کردند حتی حکم محارب درباره روزنامه فروش سازمان هم که قدرت سلاح دست گرفتن را ندارد صادق است. فرق تشکیلات با فرد این است که حتی افرادی هم که سلاح ندارند چون مجموعه محکوم است، آنها هم محارب هستند. حکم اول قتل بود. درباره قتل عرض شد که ظاهر قتل، إزهاق روح است با وسائل متعارف عادی که قدر مسلم سیف و گلوله و اعدام با دار آویختن هم در زمان ما می تواند از وسائل متعارف تلقی باشد. بنابراین زجر اضافی قتل صبر جایز نیست و انواع دیگر هم مثل در دریا انداختن و اتصال با برق و تزریق هوا هم جایز نیست. و دلیل می خواهد. تسریع و یا تاخیر و تدریج هم جایز نیست.

ص: ۵۷

تجهیز محکوم به اعدام:

آیا تجهیز شخص محکوم به اعدام - به معنای غسل کردن و آماده شدن برای اعدام - مسلمان باشد یا کتابی و یا حتی هر کس دیگری، قبل از اعدام به عهده حاکم است یا خودش؟ مثلا تجهیز یکی از اعضای مسلمان سازمان منافقین - که به قول خود اهل و نماز و روزه هست ولی محارب با الله و رسول است و حاکم حکم اعدامش را صادر کرد - به عهده حاکم است یعنی به وی باید بگوید برو غسل کن؟ چنانچه تجهیزات بعد از قتل مثل تکفین و تدفین و ... به عهده کیست؟ به عبارت دیگر آیا امره الی الحاکم که در روایات بود یعنی مطلقا همه جهات مربوط به حاکم است و حتی جنازه هم در اختیار حاکم است؟ و اگر اولیاء معدوم جنازه را خواستند چه؟ " أمره الی الإمام " در صحیحه محمد بن مسلم یعنی همه امور به دست امام است و نه فقط اجرای حکم. اجرای حکم که قطعا دست امام است. اما اگر این امر اطلاق داشته باشد و همه شئون قبل و بعد از اعدام را بگیرد می توان به آن استناد کرد. در صحیحه حلبی " ذلک الی الامام یفعل ما شاء قلت ... " و در روایت سوم که حسنه جمیل بن دراج بود " ذلک الی الامام " بود، " إن شاء " را روی چهار حکم برده است. اما این یعنی چهار حکم در اختیار امام است یا امره الی الامام پس تجهیزات قبلی و بعدی هم به عهده حاکم است؟ حقیقت این است که نمی شود از این عبارات استظهار کرد که بر حاکم است که به وی بگوید ما می خواهیم تو را اعدام کنیم. برو غسل کن! ولی باید به وی گفت که

چنین مسئله ای وجود دارد و اگر تکالیف شرعی دارد می تواند خودش آنها را انجام دهد یا انجام ندهد. اما آیا بر امام واجب است که اگر نگفت، در انجام تکلیف تقصیر کرده؟ در تجهیز قبلی چون محکوم هنوز زنده بوده و صاحب اختیار است و بعضی کارها را هم می تواند خودش انجام دهد مثل اینکه به وی گفت وصیتی داری، وصیت کن، استظهار اینکه حاکم تکلیف داشته باشد مشکل است چون صاحب اختیار است. اما بعد از اعدام امره الی الامام. یعنی جنازه را در اختیار هر کسی نمی توان گزارد. از این امره الی الامام استفاده می شود که شرائط تفاوت می کند. گاهی کسی محارب بوده و در گوشه ای هم کار تروریستی انجام داده، دستگیر و محاکمه شده و محکوم به اعدام گردیده و حکم هم اجرا شده است. جنازه این فرد را چه به اولیاء دم بدهند و چه حاکم، خیلی اثر خاصی مترتب نیست. اینجا می توان گفت اگر اولیاء خواستند می توان جنازه را تحویل داد. اما در بسیاری موارد محاربین کسانی هستند که پشتیبانی و تشکیلاتی دارند که حتی اگر جنازه را در اختیار اولیاء خودشان بگزارند، از آن استفاده های علیه نظام و ادامه محاربه ای می کنند. بخصوص در دنیای امروز ما و وسائل ارتباطی و سازمان های بین المللی و غیره. خلاصه اینکه حاکم باید مصالح نظام را در بعد از اعدام و جنازه اش رعایت کند. یعنی در جایی که طرف اختیاری ندارد، اولیاء وی هم مصلوب الاراده می شوند و با امره الی الامام حتی در جایی هم که غبطه نظام ایجاب نمی کند، امام باید متصدی باشد. اصلا بگوید او را در قبرستان مسلمین دفن نکنید. اینها مواردی است که در نظام تجربه داریم مثلا منافقین. دادگاه انقلاب جدای از دادگستری بود و هست. در تاریخ این افتخار برای آیه الله گیلانی ثبت شده که ایشان زمانی که رئیس دادگاههای انقلاب بودند خودشان حکم اعدام پسرشان را صادر و دستور اجراء به عنوان محارب دادند. خلاصه اینکه محارب اگر محکوم به اعدام شد، امام قبل از اجرای حکم تکلیفی ندارد و حداکثر باید حکم را به وی ابلاغ کند تا اگر وصیت دارد، چون زنده و مختار بوده می تواند کارهایش را انجام دهد ولی اینکه بگوید برو غسل کن می خواهیم تو را اعدام کنیم، نه. می خواهد انجام دهد یا انجام ندهد. اما بعد از اجرای حکم و اعدام از ظهور " امره الی الامام و ذلک الی الامام " می فهمیم جنازه در اختیار حاکم است. مصلحت دانست در اختیار ولیّ او قرار می دهد. ولی اگر به گونه ای است که تحویل این جنازه منشاء سوء استفاده محارب یا سازمان محاربین می شود قطعا جایز نیست و باید طبق مصلحت عمل کند. چنانچه در مورد منافقین عمل شده و قبرستان آنها جداست. و حتی مدتی غیر معلوم بود کجا هست و اجازه نمی دادند خود آنها بدانند کجاست و فقط عده محدودی از مسئولین می دانستیم کجا هست.

علنی یا مخفی بودن اعدام:

فرع دیگر لزوم اعلام عمومی برای مشاهده مراسم اعدام از سوی مردم است؟ و یا اینکه محرمانه و مخفیانه اعدام شود؟ دلیلی بر علنی بودن نداریم مگر اینکه حاکم مصلحت بداند به عنوان اینکه برای دیگران زهر چشمی باشد. اما در محارب بعید است این چنین باشد. و باز از اطلاق " أمره الی الامام " می توان استفاده کرد که علنی بودن یا مخفیانه بودن جریان اعدام با تصمیم امام است. چون غالبا محارب یک نفر نیست و جمع و گروه هستند هر چند در مواردی ممکن است یک نفر هم محارب باشد. چون ممکن است از این مساله سوء استفاده کنند و باز علیه نظام جریان تازه ای بوجود آورند. مشکل اصلی مسائل بین المللی امروز است یا به عبارت دیگر با اعدام رسمی یک نفر در شهر، فردا در دورترین نقطه کشور و حتی دنیا عکس آن منتشر می شود. و بعد هم واقعیت را نمی گویند که این شخص ترور کرده، جنایت کرده، جاسوسی کرده بلکه می گویند نظام جمهوری اسلامی ایران چنین و چنان است و علیه نظام اقداماتی را انجام می دهند. اینکه در این بحث گفته می شود حاکم و امام باید تصمیم بگیرد، در سیستم قضایی امروز ما، مجری حکم جداست، قاضی جداست و حتی خود قاضی ولو در قوانین هم هست که باید در میدان اعدام حاضر شود، معمولا هم نمی آید. در شرع آمده أمره الی الامام یعنی خود قاضی. با مبناهای مختلف آقایان و کسانی که ولایت را در آن حد قبول ندارند، قضات منصوبند و قاضی منصوب اختیارات قاضی اصلی را ندارد. مگر آنچه که در حکم رسمی آنها توسط نایب امام زمان(عج) و توسط حاکم شرع اصلی به آنها داده شده است. حال این قاضی دادگاه انقلاب حکم اعدام این محارب را صادر کرده است. غالبا اینها در حیطه فکری خود مصالح محدودتری را نگاه می کنند و مثلا می گوید باید زهر چشم گرفته شود و چنین و چنان شود. بروید فلان میدان اعدام کنید. و متاسفانه در برخی موارد مفسده هایی هم داشته است! و تکلیف شرعی که مثلا " و لیشهد عذابهم من المومنین " به نظر نمی رسد. بلکه به عکس در نظام فعلی ما که قاضی محکمه با قاضی مجری حکم جداست و قضات محکمه هم قضات منصوب هستند و ظاهر کلمه امام در اینجا شامل این قضات نمی تواند شود و امام ولیّ امر بالفعل هست و تصمیم با ایشان است. مگر اینکه ایشان اجازه بدهند. تکرار می کنم به دلیل شرائط بین المللی که از آن علیه نظام استفاده می شود. می دانید که یک بار در کشور ما حکم رجم در منظر عمومی انجام شد. اشتباه بزرگی هم شد و حتی من به آن قاضی گفتم که اگر آیه شریفه می گوید و لیشهد عذابهما من المومنین شما در میدان زندان هم می توانستی همکاران دادگاه انقلاب را جمع کنید. این چه کاری بود کردید؟ و سوژه را در اختیار اینها قرار دادید؟ دیدید که از همین رجم چقدر در دنیا علیه اسلام و نظام سوء استفاده شد و فیلم آن پخش شد تا جایی که امام(ره) اجازه دادند این حکم به گونه دیگر اجرا شود. از اینجا درباره قتل هم استفاده می کنیم.

استمرار یا عدم استمرار در تخییر:

فرض کنید حکم اعدام متعارف محاربی در میدان اعدام می خواهد اجرا شود. در میدان قاضی متوجه نکته ای می شود که اشتباه در حکم نیست. در صورت اشتباه در حکم واجب است قاضی برگردد. در سه مورد است که قاضی می تواند برگردد:

وقتی برای خودش مسلم شود اشتباه کرده است.اشتباهی باشد که اگر به او بگویند فورا متوجه می شود. و مورد سوم الان حضور ذهن نیست. در غیر این سه مورد قاضی نمی تواند از حکمش برگردد مگر اینکه رئیس فوق، آن پرونده را به عنوان تجدید نظر به دست دیگری بدهد. در حالیکه در نظام قضایی، قضاء یک مرحله بیشتر ندارد ولی الان می بینیم که دادگاه بدوی حکم می کند و آن حکم به تجدید نظر می رود که حتی در برخی موارد، حکم اولیه نقض می شود. حال در جریان اعدام به ذهن قاضی می رسد که ممکن است این اعدام ضرر داشته باشد. حال آیا این تخییر در چهار حکم استمراری است؟ یعنی می گوید من در اعدام، صَلب، قطع و نفی مخیرم لذا الان هم این اختیار را دارم و یا نه، تخییر بدوی است. یعنی حکام قطعیت قضاء قاضی وارد می شود و اطلاق امره الی الامام و اختیار، استمرار پیدا نمیکند. این سوال مهم فقهی است که بنده استظهار دارم ولی به جواب محکمی نرسیده ام. در خود روایات تا حدودی اختیار را معنا کرده است. مثلا در یکی از روایات گفته بود مفوض الیه حضرت فرموده بودند خیر، معنی اختیار این نیست که مفوض الیه، بلکه باید رعایت جنایت را بکنند و تناسب انتخاب یکی از این چهار حکم را با ارتکاب جرم اشاره کرده است. اما اختیار بدوی است یا استمراری؟ استظهار بنده این است که استمرار ندارد و بعد از اینکه قاضی حکم کرد، ادله ای که قاضی از حکمش نمی تواند برگردد مگر در آن سه مورد حاکم است. روایات عدیده ای داریم که وقتی قاضی حکم کرد، هیچ قاضی دیگری نمی تواند روی حکم او حکم کند و خودش هم نمی تواند آن را عوض کند مگر در سه مورد. که این هم از آن سه مورد نیست. البته بحث، بحثِ قضات اصلی است.

و صل الله علی محمد و آل محمد

مجازات محارب – صلب کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

مجازات محارب – صلب

إنما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فسادا أن یقتلوا أو یصلبوا (مائده /۳۳)

بحث در احکام چهار گانه مترتب بر محارب بود که بعد از تشخیص موضوع، حاکم یکی از این چهار حکم را می تواند مترتب کند و فروعات مختلف انتخاب اول، یعنی قتل بررسی شد. با تفکر مجدد در بحث اخیر هم فکر می کنم اختیار بدوی است و استمراری خیلی مشکل است که قاضی بعد از اینکه قتل را انتخاب کرد پشیمان بشود و بخواهد عوض کند خلاف اطلاق امره الی الامام و یا ذلك الی الامام و ... می باشد. ضمن اینکه اضطراب و تشتت بوجود می آورد و ادله حاکمه بر قضاء هم می گوید قاضی بعد از حکم به هیچ وجه نمی تواند از حکمش برگردد مگر در سه مورد که این از آنها نیست. بحث قتل تمام شد و می رسیم به یصلبوا.

صلب :

صلب بر خلاف تصور برخی که فکر می کنند یعنی به دار آویختن، یکی از مجازاتهای متعارف در اقوام گذشته بوده بخصوص در بین یهودیها. یهود کسانی را که می خواستند مجازات کنند به صلیب می کشیدند. اصطلاح صلیب در حقیقت درباره حضرت عیسی تصور شد و گمان کردند با به صلیب کشیدن، وی را به قتل رساندند که قرآن کریم آن را نقل و نفی می کند. صلیب معنایش این است که طرف را به سینه به چوبی می بستند و دو دست هم مفتوح الیدین بوده و تنفس و این چیزها آزاد بوده تا زمانی که به همین وضع بمیرد. آیه شریفه چنین است: و قولهم إنا قتلنا المسیح عیسی بن مریم رسول الله و ما قتلوه و ما صلبوه و لکن شبه لهم... بل رفعه الله الیه و کان الله عزیزا حکیما (نساء آیه ۱۵۷ و ۱۵۸) به هر حال این آیه درباره نفی مصلوب شدن حضرت عیسی است. پس مصلوب کردن اشخاص یکی از انواع مجازاتها بوده است. در اسلام این مجازات در باب حدود آمده یعنی قرآن کریم در آیه مربوط به محارب تصریح می کند. پس صَلَب عبارت است از نوعی مجازات که شخص را به تعبیر روایات به نوعی خشبه می بستند مفتوحه الیدین که شکل صلیب پیدا می کند. المنجد چون خودش هم مسیحی بوده است وقتی درباره لغت صلیب بحث کند، می گوید: صلیب العود الکریم الذی صُلِب علیه السید المسیح و کل ما کان علی شکل خطین متقاطعتین وی معتقد به مصلوب شدن حضرت عیسی است که قرآن کریم آن را نفی می کند. المنجد ادامه می دهد: صلیب به چیزی می گویند که دو خط متقاطع داشته باشد. و مسیحیان برای تبرك از فلزات مختلف آن را می سازند و روحانیون برجسته آنان، صلیب را از نقره تهیه و به شکل درشت تری در سینه می آویزند. پس حاکم اسلامی می تواند کسی را که ثابت شده محارب است به صلیب بکشد. اولین سئوال اینکه اگر حاکم بخواهد این مجازات را عملی کند، یُصلب حیّا أو یُصلب مقتولا؟ یعنی اول او را به قتل می رساند و سپس جنازه را برای عبرت مردم به صلیب می کشند و یا یُصلب حیا؟ عرض کردیم ظاهر آیه می گوید یُصلب حیا به دلیل اینکه أو دارد. و با أو عطف شده است به قتل و قتل ماهیتا با

مصلوب شدن دو معنا دارد. نمی شود گفت زید أو زید بلکه باید گفت زید أو عمرو. یعنی دوئیّت دارند چه ترتیب را بفهماند و چه نفهماند. ولی تعدد را می فهماند یعنی قطعا مصلوب کردن به قتل رساندن نیست. چنانچه نفی و قطع هم مطالب جدایی هستند و خوشبختانه فقهای عظام هم همگی در فتاوا ذکر می کنند که یکی از این چهار مجازات مذکور در آیه شریفه. عرض کردیم ظاهر آیه می گوید یُصلَب حیّا. در بین فقهای عظام برخی گفته اند مقتولا و بسیاری گفته اند حیّا. ظاهر یکی دو روایت می گوید یُصلب مقتولا ـ ولی غالبا این روایات ضعاف هستند. مثل روایت چهارم و پنجم از باب یک در ابواب مجازات محارب. که می گوید قُتل و صُلِب. که ظاهر عطف با واو این است که بعد از قتل مصلوب می شود. و در حقیقت جنازه را به صلیب می کشند. ولی در صحیحه محمد بن مسلم که روایت اول بود و بیشتر به آن تکیه می کردیم، عبارت این است که أمره الی الامام إن شاء قتله و صلبه (وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۳۰۷) حال اینجا باید گفت و صلبه معنای عطف دارد یعنی یصلبه بعد قتله؟ و یا أمره الی الامام أن یقتله أو یصلبه؟ و صلبه یعنی امر قتل و صلب به عهده امام است؟ که قبلا هم گفتیم ظهور تعدد دارد. یعنی دو مطلب هست و امام اختیار دارد. حالا کسی بگوید این واو دلالت می کنند صلبه بعد قتله است یعنی قتله و صلبه مقتولا. قَتلُه و صَلبُه خوانده شود یا قَتَلَه و صَلَبَه، یعنی فعل یا مصدر، در این استظهار فرقی نمی کند. چون امره جلو است دلالت صریح بر یُصلَب مقتولا ندارد و واو می تواند به معنای اختیار در بین آن دو باشد. ولی در روایات متعدد و برخی از صحاح روایات، تقریبا صراحت بر یُصلب حیاً است. از جمله صریح روایت جمیل بن دراج است که دیروز بخشی از آن خوانده شد و گفته شد روایت حسنه است. « ... قال ذلک الی الامام إن شاء قطع و إن شاء نفی و إن شاء صلب و إن شاء قتل » (وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۳۰۸) امام(ع) قتل را برده اند آخر و بقیه را جدا جدا ذکر کرده اند و این صراحت دارد بر اینکه صلب غیر از قتل است. ظاهر است در اینکه إن شاء صلب یعنی اگر خواست می تواند مصلوبش کند و نه اینکه یقتله و یصلبه! این انصافا ظهور دارد در اینکه یصلب حیاً. همینطور صحیحه سکونی از امام صادق(ع) « إن امیر المؤمنین(ع) صَلب رجلا بالحیره ثلاثه أیام ثم أنزله فی الیوم الرابع فصلی علیه و دفنه » (وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۳۱۸) ظاهر این روایت یصلب حیا است. البته ظهور برهان نیست بلکه استظهار است. سوال اول در فروعات صلب این است که خودش را به صلیب می کشند یا جنازه اش را؟ استدلال اولی ما این است که خودش به صلیب کشیده می شود. کلمات فقها وقتی حجت است که روایت نباشد. قاعده این است که اول روایات دیده شود. سپس کلمات فقها گاهی روایت را تائید می کند و گاهی نمی کند. گاهی هم ممکن است وقتی نتوان به جایی رسید، کلمات فقها را به عنوان تائید گرفت. قرار بر این است که در حوزه علمیه طبق فرمایش مقام معظم رهبری(حفظه الله) تولید علم داشته باشیم نه تقلید علم! اگر هر کس هر چه گفته ما دوباره همان را در کتاب دیگر بنویسیم و دوباره تقریر کنیم! این هنر نیست بلکه باید مقداری روی آن فکر کنیم که آیا می شود غیر از این هم گفت؟ به قول برخی از معاصرین، خاتم المجتهدین درست نیست. اجتهاد ختام بردار نیست، بلکه اجتهاد باید طوری باشد که در هر زمانی حی باشد و تلاش داشته باشد. قطعا آیه شریفه به ما می گوید حاکم می تواند صلب را اختیار کند. صلب حد است و حدود را هیچکس نمی تواند جابجا کند در هیچ زمانی و هیچ کسی. پیغمبر خدا(ص) هم نمی تواند حدود را از بین ببرد چه رسد به ... . البته احکام تعزیرات و مانند آن قابل جابجایی است. وقتی حکم صلب شد، حاکم می گوید این آقا را به صلیب بکشید. سوال این است که حیاً یصلب أو میتاً؟ آیه چیزی نمی گوید ولی ظاهرش می گوید صلب در برابر قتل یعنی زنده. اما برخی روایات می گویند قُتِل و صُلِب و برخی روایات هم می گوید مخیر است بین چهار تا و قتل را بعد از صلب ذکر کرده که ظهور در این دارد که صُلَب حیاً. حال اگر قرار باشد یُقتل و یُصلب، این، دو مجازات است و یا همان مجازات قتل است؟ اگر قرار باشد یصلب مقتولا، این همان استفاده از قتل است. پس قاضی اول حکم قتل را استفاده کرده است. و این نحو مصلوب بودن، امر

جدایی است که برای عبرت گرفتن اشخاص است نه برای مجازات! اما فرض این است که إنما جزاء الذین یحاربون الله أن یقتلوا أو یصلبوا الآیه. یصلّب نوعی از مجازات است. و اگر قرار باشد بگوئید ظاهر آیه این است که یقتل و یصلب، یقتل مجازات است و یصلب دیگر مجازات نیست بلکه امر عبرت گیری برای مردم است. کسی که مجازات شد، خودش دیگر با به صلیب کشیده شدن مجازات نمی شود. اما اگر حیاً یصلب، این مجازات است و ظاهر آیه هم مجازات است و ظهور برخی روایات که صحاح هم هستند دال بر یصلب حیا است و شاید محکمترین استدلال هم همین باشد که اگر قرار باشد یقتل و یصلب، یصلب دیگر مجازات نیست و این خلاف صریح آیه است. پس بنابراین قطعا یُصلَب حیاً.

ص: ۶۱

فرع بعدی اینکه از مواردی که متفق علیه همه فقها و یا توافق نص و فتوا هست، اینکه بیشتر از سه روز نباید بر صلیب بماند و بعد از سه روز حتما باید او را پائین آورد. چند روایت است که به برخی از آنها اشاره می شود و بعدا مراجعه می فرمایید:

قَالَ الصَّادِقُ(ع) الْمَصْلُوبُ یُنْزَلُ عَنِ الْخَشَبَهِ بَعْدَ ثَلَاثَهِ أَیَّامٍ وَ یُغْسَلُ وَ یُدْفَنُ وَ لَا یَجُوزُ صَلْبُهُ أَکْثَرَ مِنْ ثَلَاثَهِ أَیَّامٍ. (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۳۱۹) این روایت خیلی صریح است که بیشتر از سه روز نباید بر دار باشد. و اگر بعد از پائین آوردن زنده بود، زنده باشد. برود زندگی کند و کاری به وی نداریم. اگر فوت شده باشد بعد از سه روز، یغسل و یدفن. تکیه گاه این روایت این است که بیشتر از سه روز جایز نیست. هم در صدر روایت دارد ینزل عن الخشبه و هم در ذیل می فرماید لا یجوز أکثر من ثلاثه أیام. یعنی اگر هنوز زنده بود، نمی شود گفت بیشتر او را بر دار نگه داریم تا بمیرد. چنین حقی ندارد. حتی یموت در هیچ روایتی نداریم. بلکه برخی فتاوا دارند. برخی از فقها هر چهار حکم را به قتل منتهی کرده بودند حتی نفی را هم طوری معنا کرده اند که معنایش قتل می شود. که ما اینها را قبول نداریم و دلیل می خواهد و همینطوری نمی توان گفت طرف محکوم به قتل است! یا محکوم به قتل است یا محکوم به صلب است یا محکوم به قطع ید و رجل است و یا نفی. در قطع ید و رجل برخی گفته اند که یقطع من خلاف و یترک حتی یموت (مانند: کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام، ج ۱۰ ص ۶۴۳) که این یترک حتی یموت دلیل ندارد. آیه می گوید یقطع یده و رجله مِن خلاف. روایت هم می گوید اگر سرقت کرده است این مجازات را قبول کن. اما بعد از اینکه قطع کردیم، چرا یترک حتی یموت؟ زندگی که برای ما نیست و ما که نمی توانیم در زندگی اشخاص دخالت کنیم. حیات دست خداست و همینطوری نمی شود حیات را از کسی گرفت. گرفتن حیات از کسی دلیل می خواهد. در جایی که حاکم قتل را انتخاب کرد بله. إزهاق روح است و فروعات آن هم گفته شد. اما در صلب، إزهاق روح نیست و فقط سه روز باید به دار باشد. پس مسئله دوم اینکه بیشتر از سه روز نمی تواند بر صلیب باشد. در این فرع اولین مسئله اینکه این سه روز را از کجا شروع کنیم؟ ممکن است به نحوی شروع کنیم که سه روز و سه شب شود و ممکن است طوری شروع شود که سه روز و دو شب شود. دقت در روایات این را به ما می فهمانند که و لا یجوز اکثر من ثلاثه أیام یعنی مثل موارد دیگر که در روایات زمان مشخص شده مثل نذر، در عهد و ... روز شرعی اول طلوع آفتاب تا اول غروب است. بنابراین از اول طلوع آفتاب باید این کار صورت بگیرد تا غروب روز سوم که می شود سه روز و دو شب. اما نباید از وسط روز یا جور دیگری بگیرند که یک شب دیگر هم اضافه شود. و لا یجوز اکثر این اضافه را نفی می کند. نکته سوم این است که بعد از اتمام سه روز و اینکه لا یجوز اکثر من ثلاثه ایام و ینزل بعد ثلاثه ایام، گاهی مرده است که صریح روایت می گوید یغسل و یدفن (شرایع الاسلام فی شرح مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۶۹) و گاهی هم زنده است و اگر

زنده است، چه دلیلی بر یترک حتی یموت وجود دارد یا ممکن است در اختیار خودش بگذاریم یا در اختیار اولیاء بگذاریم تا علاج شود و بعد هم برود زندگی کند. از عجائب اینکه آیه الله خوانساری در اینجا بر خلاف اکثر موارد که احتیاط دارند، تصریح می کنند که بعد از سه روز تحمل صلب، دلیل بر اینکه حکم مجازات شامل بر سه روز باشد نیست و اگر بعد از سه روز که پائین آورده شد و زنده بود، دلیل می خواهد بر اینکه زجرش بدهیم یا ترکش کنیم تا بمیرد و ... و یا اینکه اگر امید زندگی دارد شاید لازم باشد کمکش کرد تا زنده بماند. در هر صورت اگر بعد از سه روز فوت شده بود، تکلیف روشن است و فروعاتی که در قتل گفتیم اینجا هم هست. یعنی جنازه مصلوب را به همان ترتیبی که در باب قتل گفتیم عمل می کنیم. یعنی باید صلاح حکومت عمل شود. اما اگر زنده بود، دلیلی بر اینکه یترک حتی یموت نداریم. بلکه ادله عامه به ما می گوید که یک نفس محترمه است و محکوم به قتل نشده بلکه محکوم به صلب بوده و زجر صلب را هم کشیده و سه روز هم مصلوب بوده است. و امکان هم دارد که کسی سه روز هیچ نخورد و زنده هم بماند و اتفاق هم افتاده است. و لذا فروعات بعدی مطرح می شود که آیا می توان در حالی که مصلوب است به او آب رساند و کمکش کرد تا زنده بماند یا نه؟ عصیانا می توان آب رساند یا حاکم باید مامور بگذارد تا به وی آب نرسانند. که إن شاء الله بعدا بحث می شود. فعلا اینکه اگر بعد از سه روز زنده بود نمی شود او را کشت.

ص: ۶۲

و صل الله علی محمد و آل محمد

قطع دست و پا – نفی بلد کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

قطع دست و پا نفی بلد

قال الله تعالی إنما جزاء الـذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فسادا أن یقتلوا أو یصلبوا أو تقطع أیـدیهم و أرجلهم من خلاف أو ینفوا من الأرض. (مائده / ۳۳)

عرض شـد در این آیه شـریفه چهار نوع مجازات ذکر شـده و ظاهر أو برای تعدد است و مجازات های مسـتقل. معنا و فروعات قتل و صَلَب بحث شد.

قطع دست و پا:

حکم بعـدی قطع دست و پـا من خلاف است. یعنی دست راست و پای چپ. اولا که قطع دست راست و پای چپ در مجازات محـارب، یـک مجـازات است نه دو مجـازات که یکبار دست راست و بار دیگر پای چپ! بر خلاف باب سـرقت که در درجه اول در صورت داشـتن شـرایط خاص، فقط قطع دست است. یعنی سـرقت بیشتر از ربع دینار (حـد نصاب مذکور در روایات) شکسـتن حرز، عدم شـریک داشتن در سرقت یا شکستن حرز، زمان قحطی نباشد و شرایط دیگر . اینجا یک مجازات مستقل و در اختیـار حـاکم است. یعنی اگر این مجازات را اختیار کرد، بایـد در زمان واحـد هم قطع یـد یمنی و هم قطع رجل یسری را انجـام دهـد. اکثرا فرمودنـد حاکم مخیر است. روایات و فتاوا همین بود. امره الی الامام یا ذلک الی الامام یا الی الحاکم. اصـلا لازم نیست سرقت کرده باشد چه رسد به اینکه حد نصاب لازم باشد. و حاکم می تواند این مجازات را انتخاب کند. البته بهتر مراعات این جهات بود که اگر مرتکب قتل شـده، قتل انتخاب شود و اگر مرتکب سـرقت شده قطع و اگر هیچکدام نیست نفی را انتخاب کنـد ولی فقها همه فرموده انـد که مقتضـی تخییر عـدم لزوم سـرقت و شـرایط سـرقت است. صدق محارب اگر کرد حاکم می تواند دست راست و پای چپ را قطع کند. کیفیت قطع مثل کیفیت قطع سارق است. یعنی به همان اندازه که دست سارق قطع می شود . و همان اندازه قطع پای سارق در مرحله دوم. یعنی بیشتر نیست و کمتر هم نیست. مرحوم محقق در شرایع ج ۴ ص ۱۶۹ با عبارت صـریح بحث را روشن می کنند و طبعا شارحین عبارات ایشان هم تصـریح بر عدم لزوم داشـتن شرایط سرقت را دارنـد و می گوینـد: السـابعه لاـ یعتـبر فی قطع المحـارب أخـذ النصـاب یعنی اگر معلوم شـد محـارب است و حـاکم خواست قطع را انتخـاب کنـد، لاـزم نیست نصـاب داشـته باشـد. و فی الخلاـف یعتبر یعنی شـیخ در خلاف فرموده انـد که باید نصاب رعایت شود. مرحوم محقق ادامه می دهنـد و لا انتزاعه من حرز لازم نیست محارب مالی را از حرز انتزاع کرده باشد در حالیکه در سارق لازم است حرز را شکسـته باشـد تا بتوان دسـتش را قطع کرد. و علی ما قلنا من التخییر لا فائده فی هذا البحث یعنی بنابر این که ما گفتیم که حاکم در انتخاب یکی از این چهار مجازات مخیر است، فایـده ای ندارد که از اشتراط و یا عدم اشتراط نصاب و حرز بحث کنیم. چون شـیخ در خلاف گفته اند یعتبر، ایشان می گویند بنابر تخییر این بحث فایده ندارد. زیرا لأنه یجوز قطعه و إن لم یأخـذ مالا یعنی حاکم مخیر است قطع را انتخاب کند گرچه این محارب سـرقت نکرده باشد. بنابر این

قطع یـد یمنی و رجـل یسـری یـک مجازات مسـتقل است و غیر از مجازات سـرقت است. و ربطی به مسـئله سـرقت نـدارد.. در حالیکه در ابتـدا به ذهن می آید وقتی گفته شد دست و پا را مِن خلاف قطع کنند چون سـرقت کرده است. ولی نه، بلکه چون محارب است إنما جزاء الـذین یحاربون الله و رسوله أن یقتلوا أو یصـلبوا أو تقطع ایدیهم و أرجلهم من خلاف. حال بعد از قطع یُت–رک حتی یموت ؟ کمـا ذُکِر فی کلمـات بعض الاصـحاب. برخی آقایـان این تصور را داشـتند که همه مجازاتها به معنای قتل است. صَـلَب را قتل گرفتنـد، قطع را هم قتل گرفتنـد و نفی را هم قتل گرفتنـد و نفی از همه بلاد اسـلامی! ولی این خلاف ظاهر آیه و بسـیار از روایات باب است. اگر یموت بود که قتل را انتخاب می کرد و چرا اینطور محارب را بکشد؟ قتل متعارف به شکلی که قبلا بحث شد را از اول انتخاب می کرد! معلوم است که قتل منظور نیست و مجازات جدایی است. بنابر این اینکه گفته انـد یترک حتی یموت مـدرکی نـدارد. نه در روایـات و نه در آیـات. خوشـبختانه مرحوم محقق هم تصـریح می کننـد و شـارحین هم مثـل صاحب جواهر، مسالک و ... تصـریح می کننـد که دلیلی بر یترک حتی یموت نیست. گرچه برداشت برخی آنچنان بوده است. و فکر کرده اند نباید محارب زندگی کند. می توان او را کشت اما اینطور نیست که حتما باید او را به یکی از این چهار شکل کشت. صاحب شرایع در دنباله فرع السابعه می فرمایند: و کیفیه قطعه أن یُقطع یمناه ثم تحسم دست راستش را قطع می کنند ثم تحسم یعنی بعد با وسـیله ی داغی و بوسیله ی سوزاندن، رگ را می بستند. ثم یقطع رجله الیسری و تحسم یعنی در هر دو مرحله بعـد از قطع کردن دست و پـا می بـایست رگهـا بسـته شـود به نحوی که خـون نیایـد. ولو لم تحسم فی الموضـعین جاز. یعنی اگر حاکم لازم بداند می تواند او را رها کند و لم تحسم. یعنی بسـتن رگها به عهده حاکم نیست. حاکم قطع را اجرا می کنـد . ثم تحسم در عبـارت اولی یعنی بر حـاکم است که ببنـدد تا خون نیایـد ولی نه، خود محارب یا اولیاء او می تواننـد ببندنـد تا خون نیایـد. و نه اینکه یترک حتی یموت! چنین معنایی ندارد. برخلاف عبارات دیگران که تصـریح کرده انـد یترک حتی یموت. صـاحب جواهر هم تائیـد می کننـد که اولی این است که نبایـد او را راه کرد تـا بمیرد. از این عبـارات فهمیده می شود که تکلیف نیست بگذارند تا بمیرد و یا رگ را ببندند. پس اصل قطع یک مجازات مستقل است و ارتباطی به مجازاتهای سرقت ندارد و اصل و شرایط سرقت لازم نیست.

ص: ۶۳

مسـاله بعـد اینکه اعضای قطع شـده در اختیار کیست؟ این یک بحث مبنایی است و ما معتقـدیم انسان مالک به معنای یفعل ما یشـاء اعضـاء و جوارح بـدن خودش نیست. بلکه خداونـد این اعضـاء را در اختیـار انسـان قرار داده تا از آنها در طریق مشـروع اسـتفاده کنـد. و حتی در طریق نامشـروع نهی کرده است. خداونـد می فرمایـد از چشم سوء اسـتفاده نکن... . انسـان سـالم حق نـدارد مثلا قلب خود را به یک بیمار اهـدا کنـد و یا بفروشد و بگوید من نمی خواهم زنده باشم. این نوعی انتحار است و قطعا جایز نیست. البته برخی می گوینـد بعضـی اعضا و جوارح را که حیات را به خطر نمی انـدازد می توانـد بفروشـد. مبنای ما این نیست و اگر جایی مثلا کسـی کلیه خود را در شـرایط احساسـی بدهـد، اهـداء و هـدیه است نه نوعی معامله بیعی که مثلا کلیه مبیع باشـد و در برابرش پول بگیرد. دشـمن در تبلیغـات سوء هم می گویـد که مثلاـ فلانی بخاطر فشار زنـدگی و مسایل مادی کلیه اش را فروخته است. برخی تصور کرده انـد اعضای مقطوع در اختیار حاکم است. یعنی بعـد قطع می گویـد بروید آنها را دفن کنید. ولی ما فکر می کنیم اینطور نیست و برای خود محارب است. می تواند دفن کند و یا در شرایط مساعدی فریز کرده و دوبـاره پیونـد بزنـد. زمـانی که در دسـتگاه قضـایی بودم، در موردی محضـر آیه الله گلپایگانی(ره) شـرفیاب شـدم. از ایشان

پرسیدم اگر انگشتان سارقی را بخواهند دوباره پیوند بزنند جایز است؟ ایشان گفتند خیر. گفتم چرا؟ گفتند معلوم است که السارق و السارقه فاقطعوا ایدیهما. (مائده / ۳۸) گفتم معلوم است که قطع کنیم اما اینکه معلوم است نباید وصل کنند را از کجا می فرمایید؟ کمی بحث طلبگی کردیم و ایشان فرمودند مساله قابل تامل است. ایشان گفتند بالاخره باید معلوم شود که این فرد مجازات شده است. گفتم شاید از این بخواهد سوء استفاده کند و بگوید در جبهه قطع شده. اصلا در ادله هم نداریم که سرقت کردن این شخص باید معلوم باشد و این قطع شدن هم بخاطر سرقت است. پس اولا اعضای قطع شده از محارب ملک هیچکس نیست و نه در اختیار و نه ملک حاکم است و نه ملک محارب است بلکه در اختیار محارب است مثل قبل از قطع کردن. در دنیای امروز هم می توان حیات اعضای قطع شده از بدن انسان را تا مدت زمان مشخصی حفظ کرد. در هر کاری اصل بر جواز است و منع دلیل می خواهد. قطع دلیل دارد. اما منع وصل دلیل ندارد. و عبرت برای دیگران بودن دلیل ندارد. کسی نگفته است قطع، عبرت دیگران است. بلکه فقط حکم خدا و جزاء است. جزاء الذین یحاربون الله الآیه. علاوه بر اینکه در تاریخ هم هست که گوش و دست کسی را بعد از قطع کردن وصل کردند. قطع برای عبرت دیگران همانی بود که در ذهن آیه الله گلپایگانی هم آمد و ایشان جواب طلبگی ما را هم ندادند. می تواند بگوید در جبهه قطع شده و یا دستکش دستش کند تا چیزی معلوم نباشد و یا انگشت مصنوعی می گذارد و دیگران متوجه نمی شوند. حتی دلیلی بر قطع زجر آور نداریم. و نمی توان مثلا با یک ارّه ببریم! اینکه مثلا برخی فقها مثل صاحب جواهر گفته اند عبرت للناس دلیل نیست. زیرا ما مقلد آنها نیستیم بلکه از ایشان می پرسیم ما که همه چیز را از شما یاد گرفته ایم، شما از کجای آیه و یا روایت عبرت را گرفته اید؟ بفرمایید تا ما هم یاد گرفته استفاده کنیم. همان قطع کردن و زجر کشیدن باعث می شود دیگر محاربه نکند. اگر باز هم محاربه را تکرار کرد او را تبعید و یا اعدام می کنیم. حاکم فقط می تواند قطع کند آنهم قطع متعارف و بدون زجر اضافی. الآن وقتی می خواهند دست سارق را قطع کنند، سلامت وی را در نظر می گیرند، تپش قلب وی را در نظر می گیرند، پزشک حضور دارد و ... . موارد اضافی دلیل می خواهد. نمی توان به شخص محکوم به اعدام سیلی زد، توهین و تحقیر کرد. فقط همانی که حکم شده است.

مساله آخر اینکه تخدیر در موقع قطع جایز است؟ یعنی زجر قطع را هم نکشد. از نظر ما دلیل بر منع نداریم. اما آیا واقعا باید در موقع قطع زجر هم بکشد و یا اصل قطع است و زجر کشیدن دلیل می خواهد. الان موضع قطع را برای سارق بی حس می کنند. این شاهد است. و در محاربه هم می توان چنین کرد. شارع فقط گفته است یُقطع اما دلیلی بر زجر نداریم. چنانچه شارع گفته فقط او را از شهر بیرون کنید (ینفوا) همچنین چنانکه برخی گفته اند که وقتی انگشتان قطع شد، میته است و باید سریعا دفن شود، صحیح نیست و میته نیست. چون تا فاصله زمانی خاص حیات دارد و قابل وصل است. خلاصه اینکه تخدیر و وصل اعضای قطع شده بلا اشکال است و میته نیست.

نفی

آنچه ذهن فعلی ما است در نفی بلد و تغریب یعنی حاکم باید او را به فلان نقطه بفرستد و بگوید باید به آنجا بروی. ولی ظاهر عبارات روایات و فتاوا این است که الی کل بلد یأوی الیه. در یکی از روایات هم یأوی بود. مرحوم محقق می گوید: « السادسه ینفی المحارب عن بلده و یکتب الی کل بلد یأوی الیه بالمنع من مواکلته و مشاربته و مجالسته و مبایعته. » (شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۶۹) یعنی هر به شهری که می رود و یا قصد می کند برود، باید بنویسند که این آقا تبعیدی است و با او خرید و فروش نکنید و هکذا. یأوی الیه یعنی خودش باید قصد کند به آنجا برود. در حالیکه معنای تبعید این است که حاکم وی را به آن شهر اعزام می کند. و الان در نظام جمهوری اسلامی و حتی حکومت طاغوت در عمل چنین است. ما را می گرفتند و در نقطه معینی تحویل حاکمیت آنجا می دادند. و می گفتند از آنجا نباید خارج شوی. ولی گمان ما این است که طبق آیه شریفه، تکلیف حاکم است که باید نفی کند. حال آیا نفی حاکم فقط این است که به او بگوید از اینجا برو بیرون؟! در روایات باب بود که حضرت امیر(ع) دو نفر را از کوفه به بصره تبعید کردند. معنایش این است که گفتند از این شهر برو و در آن شهر زندگی کن. ظاهر آیه و این روایت می گوید حاکم باید این کار را بکند ولی معنای ظاهر فتوای مرحوم محقق و برخی از فقها که یأوی الیه دارد این است که هر جا دلت می خواهد برو ولی از این شهر باید بروی! بعید است که معنای تغریب چنین باشد. پس یأوی الیه را اینطور معنای می کنیم که جا و مکان برای او مشخص می شود.

و صل الله علی محمد و آل محمد

تعریف زنا کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

تعریف زنا

الزَّانِیَهُ وَ الزَّانی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَهَ جَلْدَهٍ وَ لا تَأْخُذْکُمْ بِهِما رَأْفَهٌ فی دینِ اللَّهِ إِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ وَ لْیَشْهَدْ عَذابَهُما طائِفَهٌ مِنَ الْمُؤْمِنین (نور / ۲)

در این آیه شریفه زانیه بر زانی مقدم شده در حالی که در آیه سرقت سارق بر سارقه مقدم شده است و این حتما نکته ای دارد و اگر توفیق شد در آخر بحث امروز به آن اشاره می شود. به هر حال زن و مردی که مرتکب زنا می شوند دستور است ۱۰۰ تازیانه به آنها زده شود. در لغت جلد و اجلد به معنای ضربه بالسیف و ضربه بالسوط آمده است و جلاد نیز به کسی می گویند که کار جلد بالسوط را بر عهده دارد. البته در کنارش سیاف نیز گفته اند ضرب بالسیف مثلا کسی که مجری حکم جلد است. لا تَأْخُذْکُمْ بِهِما رَأْفَهٌ فی دینِ اللَّهِ به طور طبیعی اگر کسانی ببیند کسی از مرد و زن شلاق زده می شود ناراحت می شوند آیه می فرماید مبتلا به رحمت و رافت نشوید. تاکید شده اگر قبول دارید خدا و معادی هست رافت برای شما پیش نیاید و اینجا رافت مناسب نیست. وَ لْیَشْهَدْ عَذابَهُما طائِفَهٌ مِنَ الْمُؤْمِنین باید شهود حضور داشته باشند و عده ای از مومنین این عذاب را ببینند. گفته اند جلاد و حاکم و خود شخص کافی هستند و طایفه در آیه شامل سه نفر است. لکن اکثر فقهاء و مفسرین گفته اند طایفه زاید بر این سه نفر است گرچه لغت بر سه نفر صدق کند.

ص: ۶۶

زنا چیست؟

مرحوم محقق می فرمایند زنا از محرماتی است که در تمام ملل و نحل دنیا ناپسند و حرام است و نکاح را لازم می دانند. در حدیثی است لکل قوم نکاح یعنی ولو آیین آسمانی ندارند و اهل کتاب نیستند نمی توان گفت بچه هایش حرام زاده هستند و چون مطابق شرع و شرعهای دیگر نیست حرام هستند. مثلا در بین کمونیست ها که دنیا را مادی می دانند و خدا و پیغمبر را قبول ندارند ولی فرق می گذارند بین کسی که با زنی به صورت حرام ارتباط دارد و کسی که با زن خودش ارتباط دارد و به عنوان طن و شوهر زندگی می کنند. عبارت مرحوم محقق (نکته: این عبارت صاحب جواهر می باشد ولی استاد می فرمایند عبارت مرحوم محقق) این است: المجمع علی تحریمه فی کلّ ملّه حفظا للنسب. (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج۴۱ ص ۲۵۸) فلسفه حرمت در بین ملل و نحل عالم به خاطر نسب می باشد و نسب را اصل می دانند. این پدرش هست یا بچه اش است و این مباشرت ها قانونی است و کار فحشاء و خلاف را زشت و بد می دانند. اگر چه در حد مجازات اسلام نباشد و حتی آن را جایز بدانند. در هر صورت در ادامه می فرمایند: و هو من الکبائر المعلومه قطعا من الکتاب و السنه و الإجماع إن لم یکن ضروره من الدین (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج۴۱ ص ۲۵۸) یعنی: اگرچه ضروری دین نیست ولی اجماع بر

حرمت آن است. آنجاهایی که فحشاء قانونی است. مثلا قبل از پیروزی انقلاب در تهران منطقه ای مخصوص فاحشه ها بود و یکی از مشکلات دولت موقت بعد انقلاب مساله فواحش بود که جمعیت آنها زیاد بود و نظام بودجه ای فراوان گذاشت که آنها را اصلاح کند که به عنوان زن و شوهر زندگی آغاز کنند و این محل فحشاء به گونه ای بود که شهرت کشوری داشت و این فحشاء قانونی بود و حتی مالیات می گرفتند. الان در دنیا خود فروشی و از این قبیل کارها نیز هست و آن را خلاف قانون نمی دانند. اما مساله نسب و فرزند چیز دیگری است. یعنی اگر کسی مرتکب فحشا شد ولی آن را جرم نمی دانند که مجازاتش کنند. اما معنایش این نیست که رعایت مساله نسب و زن و فرزند نکنند. شیوع ارتباط نامشروع در دنیا باعث قانونی شدن همجنس بازی است. زنا از محرمات قطعی است اگر ضرورت دین نباشد. ضروری دین چیزی است که انکارش محکوم به کفر است طبق فتوای امام(ره) با قید " اگر برگردد به انکار معاد یا نبوت " (توضیح المسائل محشی امام خمینی(ره) مسئله ۱۰۶) ولی بقیه فقها خود انکار را موجب کفر می دانند. عبارت محقق برای تعریف زنا این است که البته دیگران نیز ذکر کرده اند. أما الموجب (برای تحقق زنا) فهو إیلاج الإنسان ذکره فی فرج امرأه محرمه من غیر عقد و لا ملك صاحب جواهر می فرماید ایلاج انسان شامل مجنون و صغیر نیز می شود و آیا انسان مجنون اگر با زنی مرتکب چنین عملی بشود زنا است؟ بعضی می گویند زنا است ولی حد ندارد. اگر صغیر (قبل بلوغ) است تکلیف ندارد و حد نمی خورد ولی زنا است. برخی نیز می گویند زنا نیست چون حد ندارد. بنابراین اگر در عبارت محقق ایلاج انسان مکلف می بود چنین اشکالاتی وارد نمی شد. فما فی المسالك من أنه یدخل فی الحد الإنسان الکبیر و الصغیر و العاقل و المجنون، فلو زاد فیه «المکلف» کان أجود. (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج۴۱ ص ۲۵۸) با توجه به عبارت فی فرج امرأه محرمه، اگر خنثی مشکل با زنی مباشرت کرد آیا باز مصداق زنا است؟ خنثی مشکل مجهز به جهاز مردانه و زنانه است و مشخص نشده مرد یا زن است. یا عکس قضیه مرد کاملی با خنثی مباشرت کرده آیا باز مصداق زنا هست؟ همچنین إیلاج الإنسان ذکره فی فرج امرأه آیا شامل دبر نیز می شود؟ مرحوم محقق می فرمایند: و یتحقق ذلك بغیبوبه الحشفه قبلا أو دبرا در حالی که خیلی از فقها آن را لواط دانسته حکم زنا را بار نمی کنند. قاعده کلی که در همه جا به آن استناد می کنند الحدود تدرا بالشبهات یعنی جایی که شبهه باشد حد جاری نمی شود. ولی تعبیر جالب و مودبی دیگر نیز هست. ماعز از اصحاب رسول خدا(ص) که مرتکب زنا شده بود و بعد چهار دفعه اقرار کرد. حضرت رسول(ص) می فرمایند: آیا می دانی زنا چیست؟ زنا یعنی أن یأتی الرجل حراما کما یأتی أهله حلالا. (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج۴۱ ص ۲۶۰) (۱)

۱- (۱) . در ادامه استاد محترم طبق معمول سه شنبه ها چند دقیقه ای هم به بیان نکات اخلاقی پرداختند.

و صل الله علی محمد و آل محمد

روایاتی در اهمیت اجرای حدود – زنا – حکم خنثی – وطی به شبهه کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

روایاتی در اهمیت اجرای حدود – زنا – حکم خنثی – وطی به شبهه

بحث در اقسام حدود بود. به چند روایت در اهمیت و مقدمات حدود که باید قبلا به آن اشاره می شد تبرکا اشاره می کنیم:

صحیحه سدیر از امام باقر(ع) نقل می کند : ِ سَدِیرٍ عَنْ أَبِیهِ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ(ع) حَدٌّ یُقَامُ فِی الْأَرْضِ أَزْکَی فِیهَا مِنْ مَطَرِ أَرْبَعِینَ لَیْلَهً وَ أَیَّامَهَا (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۱۲) اقامه حد برکتش از بارندگی چهل شب برتر است. وجه آن اینست که همانگونه که باران زندگی می آورد و زمین را زنده می کند، وقتی حدی جاری می شود احکام الهی در زمین و روح زندگی واقعی زنده می شود.در ذیل آیه یُحْیِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها (روم/۱۹) از حضرت موسی بن جعفر(ع) آمده است: عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِی إِبْرَاهِیمَ(ع) فِی قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ یُحْیِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها قَالَ لَیْسَ یُحْیِیهَا بِالْقَطْرِ وَ لَکِنْ یَبْعَثُ اللَّهُ رِجَالًا فَیُحْیُونَ بِالْعَدْلِ فَتُحْیَا الْأَرْضُ لِإِحْیَاءِ الْعَدْلِ وَ لَإِقَامَهُ حَدٍّ فِیهِ أَنْفَعُ فِی الْأَرْضِ مِنَ الْقَطْرِ أَرْبَعِینَ صَبَاحا (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۱۲) که روایت می فرماید با قطرات باران زمین زنده نمی شود در حالی که ظاهر آیه آن است که باران زمین را سر سبز می کند و درواقع آیه به تاویل برده شده است.حدیثی نبوی از امام صادق(ع) نقل شده که صحیحه بزنطی است: إِقَامَهُ حَدٍّ خَیْرٌ مِنْ مَطَرِ أَرْبَعِینَ صَبَاحا (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۱۲) اینها دلالت بر اهمیت اقامه حدود دارد. همچنین در اهمیت آن اینکه بعد از اینکه حد در دادگاه ثابت شد در آن نه شفاعت هست و نه عفو که إن شاء الله روایاتی که در مقدمات ابواب حدود است مطالعه بفرمائید.

ص: ۶۸

زنا و تحقق زنا:

بحث در زنا بود و تحقق زنا. قبلا عرض شد در حد، حقیقت شرعیه نداریم و تعریف جامعی نیست و باید حد به صورت شرح الاسم معنا شود. محقق می فرمایند چیزی که مجازات معینی دارد حد است و الا تعزیر است و صاحب جواهر نیز در آن اشکال کرد. (مفصلا در جلسه اول ۳۰/۰۷/۱۳۹۰ بحث شد.) همینگونه در زنا تعریف و حد شرعی معین نداریم، شارع گفته زنا حرام است و گناه کبیره است؛ مجازاتش این است و با این شرایط رجم دارد و ... . اما اینکه زنا چیست، مشخص نیست و تعابیر فقها مختلف است.

اما در جلسه قبل دوستان به نکته ای اشاره کردند و توضیحش این است که صاحب جواهر بعد از کلمه محرمه کلمه اصاله آورده است و این اصل به معنای این است که محرم اصل باشد که موردی مثل مباشرت با همسر در حال حیض خارج شود زیرا آنجا حرمت اصیل نیست. عبارت این است: إیلاج الإنسان ذکره فی فرج امرأه محرمه أصاله لا لحیض و نحوه (جواهر

الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج ۴۱ ص ۲۵۸) اما در صفحه ای دیگر صاحب جواهر مطلبی را از صاحب ریاض نقل می کند. عبارت این است: هذا و فی الریاض « أما الزناء الموجب للحد فهو إیلاج الإنسان، و إدخاله فرجه و ذکره الأصلی فی فرج امرأه محرمه علیه أصاله من غیر عقد نکاح و لو متعه بینهم ... » (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج ۴۱ ص ۲۵۹) یعنی دوجا کلمه اصل به کار رفته یکی محرمه علیه اصاله همان است که صاحب جواهر نیز به آن اشاره کرد و دیگری ذکره الأصلی که در اینجا همانطور که قبلاـ اشاره شد برای نفی خنثی است. زیرا هم جهاز زنانه دارد و هم مردانه و جنسیت آن مشخص نمی باشد و اگر خنثی با زنی مباشرت کرد و شک داریم ذکر اصلی آن است یا نه قاعده درء (الحدود تدرأ بالشبهات) جاری است و حکم زنا نمی شود.

ص: ۶۹

در خنثی بحث جالبی است که سوال اصلی اینکه طبیعت انسان می تواند دوگانه شود یا نه و محال است؟ چنانکه اطبا می گویند محال است و عمل امیرالمؤمنین(ع) نیز ثابت می کند طبیعت دوگانه نیست، بلکه یا زن است یا مرد. پزشکان امروزی می گویند در دوران کودکی چنین آدمی می توان تشخیص داد اصلیت با کدام است و فرعیت با کدام است. و حتی یک مساله ای مطرح می کنند اگر تشخیص دادیم اگر اصالت با زنانه او است آیا می شود مردانه او را تقویت کرد و اگر اصالت با مردانه اش است آیا می توان زنانه گی او را با هورمون ها تقویت کرد؟ و حتی پزشکی از من پرسید بیماری دارم که برای من احراز شده اصالت با زن بودن او است ولی والدینش پسر دوست دارند و از من درخواست کرده اند مردانگی او را تقویت کنم تا زنانگی او دفع شود آیا این کار جایز است؟ که من جواب دادم اگر احراز کردید اصالت با زنانه گی اوست نه! در نظام خلقت نمی توانید تصرف خلاف کنید. اما اینکه مردی خود را زن بکند یا زنی خود را مرد کند بحث جدایی است. در قدیم که علوم هرمونی نبوده است، روایات تصریح دارد که تشخیص اصالت در ادرار خنثی بوده است. و حضرت(ع) در خنثی می فرمایند آن جهازی که در ادرار سبقت دارد اصالت با آن است و اگر علی السویه است اینجا خنثی مشکله است. هر چند در طبیعت کمیاب یا نایاب است. در زمان امیرالمؤمنین(ع) زنی نزد شریح که قاضی معروف بود رفت و گفت من با تو قاضی دعوا دارم و باید تکلیف مرا روشن کنی! زن گفت باید محکمه را خلوت کنی و قاضی چنین کرد. زن گفت حقیقت این است که من هم جهاز زنانه دارم و هم مردانه و أمه ای خریده ام و او از من باردار است و من هم از شوهرم باردارم. بالاخره من چگونه باید زندگی کنم؟ قاضی شوهر زن را خبر کرد و حال او را پرسش نمود و همسرش حال او را تایید کرد. قاضی گفت من نمی توانم قضاوت کنم! باید نزد امیرالمؤمنین(ع) برویم. حضرت امیر(ع) به شوهر فرمودند: لَأَنْتَ أَجْرَأُ مِنْ رَاكِبِ الْأَسَد تو چگونه جرات کردی با کسی این چنینی مباشرت زنانه کنی؟ بعد دستور دادند کسی دنده های او را بشمارند. خواجه ای مأمور این کار شد. شمرد و گفت یک دنده اش کم است. حضرت(ع) نیز حکم به مردانه بودن خنثی کردند و گفتند وی مرد است و مطابق حکم خدا فتوی دادند. (وسائل الشیعه ج ۲۶ ص ۲۸۸) البته این حکم بین فقها مورد بحث است. پس جهاز اصلی هم در طرف زن ملاک است هم از طرف مرد و الا هنگام شک در اصلی بودن یا فرعی بودن نمی توان حکم به زنا یا لواط یا حدود دیگر کرد.

در تغییر جنسیت که بحث دیگری است گفته اند باید شخص آن مایه اصلی جنس دیگر را داشته باشد و احساس زنانه یا مردانه در او وجود داشته باشد.

جمله ای باید اشاره شود که اصل حدیث را آیت الله خوانساری(ره) در جامع المدارک آورده اند و آن این است: إذا أدخله فقد وجب الغسل و المهر و الرّجم(جامع المدارك فی شرح مختصر النافع ج ۷ ص ۳) در تعبیر فقها آمده است: إذا التقی الختانان و این مورد بحث قرار گرفته که در التقی الختانان ، ایلاج که در کلمات مرحوم محقق و صاحب ریاض و دیگران قرار داشت رخ نداده است. در باب طهارت و مساله جنابت داریم که إذا التقی الختانان فقد وجب الغسل و این هم مورد فتوا قرار گرفته و هم روایت داریم. برخی گفته اند این (وجوب غسل هنگام التقی الختانان) زمانی است که انزال صورت گرفته باشد و الا غسل واجب نمی شود. بنابراین این که کلمه ایلاج را ذکر کرده اند التقی الختانان خارج می شود و آنجا زنا نیست و التقی الختانان بحثی است و غیبوبه الحشفه بحثی دیگر است.

اما عبارت دیگر محقق اینست: و یشترط فی تعلق الحد العلم بالتحریم و الاختیار و البلوغ.(شرایع الاسلام فی شرح مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۳۷) یعنی موجب حد این است که شخص بداند کارش حرام است و شارحان شرایع گفته اند اول باید عقل شرط می شد و سپس بلوغ و سپس علم. خود مرحوم محقق در مختصر می فرمایند: یشترط فی ثبوت الحد: البلوغ، و العقل، و العلم بالتحریم، و الاختیار.(المختصر النافع فی فقه الامامیه ج ۱ ص ۲۱۳) در توضیح این شروط صاحب جواهر می فرمایند: علم به حرمت یعنی برای شخص قطعی باشد زن محرمه است و این کار حرام است. (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج ۴۱ ص ۲۶۱) این آیا احتراز از وطی به شبهه است؟ شبهه موضوعی را هم شامل است یا حکمی است؟ آیا محرمات اصلی را اگر شبهه داشت این علم به حرمت صدق می کند یا شبهه متعارف؟ و اصولا وطی به شبهه چیست؟

گفته اند وطی به شبهه یعنی فاعل در حال عمل گمان حلیت دارد و احتمال حرمت نیز می دهد. مثلا خیال می کند زنش است و احتمال حلیت می دهد و بعد معلوم می شود حرام بوده است. بعد گفته اند مگر هر گمانی حجت است که با آن عمل حرام را مرتکب شد! باید گمانی باشد که متقارب به علم است. و بیشتر از این در تعریف وطی به شبهه نداریم که در حال عمل ظن به حلیت داشته باشد و احتمال حرمت بدهد که موجب نهی نیست. به هرحال علم به حرمت آیا مقصود نفی وطی به شبهه است یا علم ۱۰۰٪ قطعی لازم است.

و صل الله علی محمد و آل محمد

ازدواج زن در طلاق رجعیه با شخص ثالث کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag.

ازدواج زن در طلاق رجعیه با شخص ثالث

قرار بود بحث طبق شرایع ادامه پیدا کند. مسئله زنا موضوعا و حکما تقریبا معین شد. راه اثبات هنوز بحث نشده است. حکم، جلد برای غیر محصن و رجم برای محصن است. معنای جلد و رجم هم با خصوصیات هر کدام تقریبا مشخص شد. احصان هم یعنی زن شوهر دار یا مرد زن دار در وضعی که مشکلی از وصول به همدیگر وجود نداشته باشد. مرحوم محقق بعد از مساله احصان بحث جدیدی را مطرح می کنند: « و لا تخرج المطلقه رجعیه عن الإحصان و لو تزوجت عالمه کان علیها الحد تاما. » (شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۳۸) طلاق سه نوع دارد. مرد در طلاق رجعی هر لحظه می تواند برگردد. از اصول مسلمه است که مطلقه رجعیه زوجةٌ یعنی در حال عده طلاق حکم زوجیت دارد. در مطلقه بائن احصان محقق می شود که بعد خودشان تصریح می کنند. درست است که مطلقه خلع شبیه بائن نیست و می شود برگشت ولی برگشتن مربوط به زن است و اگر زن در بذلی که کرده برگردد، می تواند در طلاق هم برگردد. چون طلاق خلع یعنی زن چیزی را مثل مهریه یا چیز دیگر به شوهر می بخشد و می گوید این را به تو می بخشم تا مرا طلاق دهی. منتها این رجعت غیر از طلاق رجعی است. چون در خلع اختیار با زن است برخلاف رجعی که مرد هر لحظه می توانست برگردد. پس در خلع مرد یا زن محصن یا محصنه حساب نمی شوند. چون زن و شوهر نیستند و حق رجوع هم ندارد. به قول صاحب جواهر این از مسأله های واضحه فقهی است. حال اگر این زنی که مطلقه رجعیه است در حال عده طلاق، شوهر کند مثل این است که زن شوهر دار ازدواج کرده. چون در طلاق رجعی شوهر دارد و ممکن است هر لحظه شوهرش برگردد. در نتیجه حکمش رجم است. « و کذا الزوج إن علم التحریم و العده » مردی هم که چنین زنی را می گیرد، اگر می داند که این زن در حال عده است و ازدواج در عده جایز نیست، مثل این است که با زن شوهر داری مباشرت کرده و قهرا زانی محصن و زانیه محصنه حساب می شود. « ولو جهل فلا حد » یعنی اگر مرد نمی دانست زن در عده است و با وی ازدواج کرد، یا زن نمی دانست که ازدواج در عده جایز نیست و ازدواج کرد، از اقسام وطی شبهه محسوب شده و حد ساقط می شود. « ولو کان احدهما عالما حُدَّ حَداً تاما دون الجاهل » اگر یکی می دانست و دیگری نمی دانست، آن کسی که می دانست حد کامل می خورد ولی حد از آنی که نمی دانسته دفع می شود. این مسئله مورد بحث است: « و لو ادعا احدهما الجهاله قُبِل إذا کان ممکنا فی حقه » اگر یکی از آنها گفت من نمی دانستم مثلا زن گفت من فکر کردم شوهرم مرا طلاق داده و می توانم ازدواج کنم، و نمی دانستم طلاق رجعی

مثـل زن شوهر دار است. محقق می گویـد قُبِل. و یـا مرد گفت من نمی دانسـتم که این زن در عـده هست و جهلا- این کار را کردم. البته به شـرطی که جهل درباره آنها ممکن باشد. اما روایت دارد این شـخص که در دار الشـرک زندگی نمی کند، اگر جایی بود که احکام اسـلام رایـج نیست قبول. اما کسـی که در دار الهجره (دار الاسـلام) زنـدگی می کنـد مثل این است که بگوید نمی دانسـتم عده رجعیه مثل زوجه می ماند. این از بدیهیات امت اسلامی است. امکان جهل مثل جدید الاسلام بودن و یـا زنـدگی در روسـتای خیلی دوری که احکـام اسـلام در آنجـا مطرح نیست و واقعا می شود چنین تصوری کرد. و مثل امروز نیست که وسایل ارتباطی فراوان باشد. ولی مثلا با زندگی در قم بگوید نمی دانسـتم! کسـی قبول نمی کند. تا اینجا از قطعیات فقه است. در مقابل مرحوم محقق، مرحوم مفید علی الاطلاق می گوید لا یقبل! « من عقد علی المرأه و هی فی عده من زوجها مع العلم بـذلک ثم وطئها حُـِدَّ حَد الزانی و تحد المرأه أیضاً » کسـی که با زنی عقد کند و با وی مباشـرت کند در حالیکه می داند این زن در عده شوهرش است حد زانی می خورد. و زن هم همچنین حد می خورد. نکته مهم اینجاست: « و لا یلتفت الی انکارها العلم بتحریم ذلک إن أنکرته و تجلـد إن کانت فی عـده لیس للزوج علیها فیها رجعه و ترجم إن کانت فی عـده للزوج علیهـا فیها رجعه » (المقنعه ص ۷۸۰) مرحوم مفید تصـریح می کند که اگر زن بگوید من حرمتش را نمی دانسـتم، قبول نمی شود. مرحوم محقق صـریحاً گفتنـد قبول می شود و ایشـان می فرماینـد قبول نیست و اگر زن در عـده طلاـق رجعی نیست مثل عـده وفـات یـا طلاـق بـائن و یـا خلع، باز هم زانیه بوده حکمش جلـد است. و اگر در عـده طلاق رجعی است، و در عین حال ازدواج کرده و مباشـرت هم داشـته، ترجم. دقیقا مقابل فتوای مرحوم محقق. و قال الطوسـی فی النهایه: « من عقد علی امرأه فی عـدتها و ادخل بها عالما بـذلک وجب علیه الحـد. فإن کان عدّتها عدّه الطّلاق الذی یملک فیه رجعتها، کان علیها الرّجم. و إن کانت التّطلیقه بائنه، أو کانت عدّه المتوفّی عنها زوجها، کان علیها مائه جلده لا غیر. »(النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی ص ۶۹۶) مرحوم شـیخ در نهـایه مثـل مرحوم مفیـد در مقابل مرحوم محقق در شـرایع مـدعی هسـتند که چنین ادعایی قابل قبول نیست. ایشـان می گوینـد مردی که بـا زن در حال عـده عقـد کرده و با وی وطی نمایـد و می دانـد این زن در عـده است، وجب علیه الحد. اگر عده این زن، عده رجعیه است محصـنه محسوب و مجازاتش رجم است. و اگر عده این زن عده طلاق بائن یا متوفی است، زنای غیر محصـنه حساب شده و مجازاتش جلد است. مخالفت با مرحوم محقق از اینجا شروع می شود: « فإن ادّعیا أنّهما لم یعلمـا أنّ ذلـک لاـ یجوز فی شـرع الإسـلام، لم یصـدّقا فیه، و أقیم علیهمـا الحـدّ علی ما بیّنّاه » اگر هر دو ادعا کردنـد اصـل حرمت یـا حکم حرمت را نمی دانستیم، حرفشـان قبول نمی شود و حـد بر آنهـا اقامه می شود. صاحب جواهر با اشاره به فتوای این دو بزرگوار می گویـد: « صاحب مقنعه و نهایه با محقق مخالفت کرده اند ولی می شود عبارتشان را حمل کرد بر اینکه اذا کان ممکنا. پس بگوییم منظور هر سه قبول است و ادعای جهالت است در صورتی که ممکن باشد! » (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج۴۱ ص ۲۷۸) ولی آیـا واقعـا می شود عبـارات این بزرگواران را حمل بر تفصـیل کرد؟ به نظر ما این تنزیل و ادعـای صـاحب جواهر لاـ یمکن. فتوای شـیخ این است که اصـلا چنین ادعایی قابل قبول نیست، سیّما شوهر یک زن مسـلمان فوت کرده یا طلاق رجعی داده سپس این زن رفته در حال عده ازدواج کرده حالا بگوید من نمی دانسـتم! چطور می شود زن مسـلمانی که به قول امام(ع) در دار الهجره زندگی می کند این مسئله را نداند! علت آوردن عبارات آقایان این بود که به ذهن می رسد می توان این حمل صاحب جواهر را قبول نکرد. ضمن اینکه وقتی روایات باب دیده می شود موضوع خیلی روشن تر است. در وسائل الشیعه باب ۲۷ از ابواب حد زنا (ج ۲۸ ص ۱۲۵ و ۱۲۶) می فرمایند:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ أَبِی عُبَيْدَةَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) سند روایت صحیحه است. همه راویان صحاح و شناخته شده هستند. و کنیه ابی عبیده متعلق به زیاد بن عیسی حزاء کوفی است. سَأَلْتُهُ عَنِ امْرَأَةٍ تَزَوَّجَتْ رَجُلًا وَ لَهَا زَوْجٌ قَالَ فَقَالَ إِنْ كَانَ زَوْجُهَا الْأَوَّلُ مُقِيماً مَعَهَا فِی الْمِصْرِ الَّتِی هِیَ فِيهِ تَصِلُ إِلَيْهِ وَ يَصِلُ إِلَيْهَا اگر زن و شوهر در یک شهر باشند و زن می تواند در اختیار شوهر باشد، فَإِنَّ عَلَيْهَا مَا عَلَى الزَّانِی الْمُحْصَنِ الرَّجْمَ طبعا این زن زانی محصنه است. وَ إِنْ كَانَ زَوْجُهَا الْأَوَّلُ غَائِباً عَنْهَا اما اگر شوهر این زن مسافرت است، أَوْ كَانَ مُقِيماً مَعَهَا فِی الْمِصْرِ لَا يَصِلُ إِلَيْهَا وَ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ و یا در همان شهر زندگی می کند ولی رفت و آمدشان مشکل است، یعنی شوهر و یا زن مشکل دارند، فَإِنَّ عَلَيْهَا مَا عَلَى الزَّانِيَةِ غَيْرِ الْمُحْصَنَةِ چنین زنی زانیه غیر محصنه حساب می شود. وَ لَا لِعَانَ بَيْنَهُمَا در نقل دیگر هست که و لا لعان بینهما و لا تفریق یعنی موجب بطلان اصل نکاح اولیه نمی شود. قُلْتُ مَنْ يَرْجُمُهَا وَ يَضْرِبُهَا الْحَدَّ وَ زَوْجُهَا لَا يُقَدِّمُهَا إِلَى الْإِمَامِ وَ لَا يُرِيدُ ذَلِكَ مِنْهَا راوی می گوید شوهر مایل نیست که زنش که این کار را کرده تحویل امام و دستگاه حاکمه گردد و حکم زنا در موردش جاری شود. چه کسی باید این حد را جاری کند؟ فَقَالَ إِنَّ الْحَدَّ لَا يَزَالُ لِلَّهِ فِی بَدَنِهَا حَتَّى يَقُومَ بِهِ مَنْ قَامَ بالاخره این حد در موردش هست چه محصنه و یا غیر محصنه و محکوم به این حد است تا وقتی که کسی یا حکومتی این را اقامه کند. أَوْ تَلْقَى اللَّهَ وَ هُوَ عَلَيْهَا یا اگر بمیرد هم این گناه برای او هست و این حد بر عهده اوست. این قسمت اخیر بیشتر مورد توجه است: قُلْتُ فَإِنْ كَانَتْ جَاهِلَةً بِمَا صَنَعَتْ اگر زن بگوید من نمی دانستم این کار حرام است، در عده نیست ولو شوهرش لا یصل الیه و لا تصل الیها اما شوهر دار است. قَالَ فَقَالَ أَ لَيْسَ هِیَ فِی دَارِ الْهِجْرَةِ حضرت گفتند مگر این زن در دار الهجره نیست؟ قبلا عرض شد که در صدر اسلام مکه دار الکفر بود و حکومت در مدینه مستقر شده و هر روز پیامبر اسلام(ص) آیه خوانده و احکام اسلام را بیان می کردند. لذا مدینه دار الاسلام بود. علت اینکه به مدینه دار الهجره گفته می شود چون پیامبر اسلام(ص) و مسلمین از مکه به مدینه مهاجرت کردند. از این جهت دار الهجره همان دار الاسلام است و همان احکام دار الاسلام را دارد. که احکام جداگانه و مبسوطی دارد که مثلا بازار دار الاسلام بازار همه چیز پاک است، گوشت در این بازار پاک است و اگر گمشده ای پیدا شد متعلق به مسلمین است و باید معرفی شود. اما در دار الکفر این احکام را ندارد. به هر حال مقصود از دار الهجره جایی است که اسلام حاکمیت دارد. و البته قبلا عرض شد که فرق است بین جایی که مسلمین زندگی می کنند با جایی که اسلام حاکمیت دارد. قُلْتُ بَلَى قَالَ مَا مِنِ امْرَأَةٍ الْيَوْمَ مِنْ نِسَاءِ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا وَ هِیَ تَعْلَمُ أَنَّ الْمَرْأَةَ الْمُسْلِمَةَ لَا يَحِلُّ لَهَا أَنْ تَتَزَوَّجَ زَوْجَيْنِ حضرت فرمودند هیچ زن مسلمانی امروز نیست که نداند نمی تواند دو شوهر بکند. قَالَ وَ لَوْ أَنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا فَجَرَتْ قَالَتْ لَمْ أَدْرِ أَوْ جَهِلْتُ أَنَّ الَّذِی فَعَلْتُ حَرَامٌ حضرت ادامه دادند اگر زن بگوید من موضوع و یا حکم را نمی دانستم وَ لَمْ يُقَمْ عَلَيْهَا الْحَدُّ إِذاً لَتَعَطَّلَتِ الْحُدُودُ. حدود الهی تعطیل شده و هیچ وقت حد خداوند جاری نمی شود. هر کس می گوید من نمی دانستم! نمی شود زنی در تهران زندگی کند و بگوید من نمی دانستم! خیلی بعید است.

اطلاق این روایت مورد تایید است و حضرت(ع) می فرمایند اگر هر زنی بگوید نمی دانستم که حدود تعطیل می شود. بنابر این باید گفت حق با شیخ مفید و شیخ طوسی است و محقق که فرموده اند اگر ممکن باشد باید قبول کنیم، این روایت می گوید نباید قبول کرد. ولو قبول در صورت امکان مطابق قواعد است، اما راه باز کردن برای اشاعه جرم است. مثلا کسی بگوید من در دهات زندگی می کردم و نمی دانستم، اگر شبهه هست، وطی شبهه شده قاعده درأ می آید. این بحث دیگری است. اما اگر هر کسی گفت من نمی دانستم قبول کنیم موجب تعطیلی حدود الهی خواهد شد. و ذیل روایت تایید اطلاق فتوای این دو بزرگوار است. و صورت إذا امکنت را از باب شبهه باید درست کرد. إذا امکنت را رد نمی کنیم. یعنی قاعده درأ می گوید اگر واقعا شبهه شد و این آقا گفت نمی دانستم، در تهران زندگی می کند، ولی بت پرست بوده و تازه از هندوستان آمده و اخیرا با اسلام آشنا شده است. این شخص ممکن است. حکومت که موظف نیست به خانه تک تک افراد مراجعه کند و بگوید فلان کار قاچاق است! خیر، حکومت موظف است در مجلس تصویب کند و بعد از تایید شورای نگهبان به رئیس جمهور ابلاغ کند و در روزنامه رسمی هم بنویسد. وقتی یکبار اعلام شد، شما موظف هستید به قانون عمل کنید. شارع هم همینطور است. شارع یکبار بگوید نماز واجب است. حالا کسی بگوید مثل اینکه من تا حالا آیه نماز را نشنیده بودم! اگر قرار شود ادعای جهل قبول شود احکام تعطیل می شود. ممکن است در حق کسی جهل هم تحقق یابد ولی حد از راه اثبات شبهه درأ می شود و نه از راه جهل. پس این مسئله که لو ادعا الجهل قبول می شود یا نه، در اختلاف بین سه بزرگوار حق با آن دو بزرگوار است و در صورتی هم که جهل ممکن باشد از راه دیگر باید اثبات کرد. خوشبختانه صاحب جواهر با توجه به این مسئله، در آخر بحث می فرمایند اصل همانی است که در باب نکاح گفتیم و از باب شبهات ذکر کردیم که هر جا شبهه بود با شبهه درأ می شود و اگر شبهه نبود، درأ نمی شود و قبول نمی شود.

و صل الله علی محمد و آل محمد

تکلیف انسان بر یادگیری – ادعای جهالت حکم در حال عده کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

تکلیف انسان بر یادگیری ادعای جهالت حکم در حال عده

در مقدمه ی بحث، بحثی است که هم در مباحث اصول فقه مطرح می شود و هم در مباحث حقوق اجتماعی؛ که رابطه انسان با منشا تکلیف و یا مکلِّف چگونه است؟ البته بحث در جای خود باید بررسی شود ولی اینجا مقدار مربوط به بحث ما مطرح می شود. انسانها به مقتضای حیات و قواعد زندگی که جذب منافع و دفع مفاسد است که لازمه اصل حیات نیز می باشد، در زندگی فردی آزاد مطلق هستند و هرچه را به مصلحت حیات خود تشخیص دهند جذب و هر چه مفسده باشد را دفع می کنند. اما در مسایل اجتماعی تشخیص فردی کافی نیست. ساده ترین مثال در زمان ما اینکه هر کس به سادگی نمی تواند بگوید من پزشک هستم. هر کس به مطب من مراجعه کند می توانم معالجه کنم! یک سری مقررات و مقدماتی دارد که باید آنها را قبلاً آماده کند و مدرک پزشکی داشته باشد. و یا حتی مشاغل عادی مثل نانوایی و بقالی. به راحتی اجتماع به وی اجازه نمی دهد هر جایی هر کاری خواست انجام دهد بلکه باید مقررات اجتماعی را رعایت کند و اطلاعات لازم را درباره کاری که می خواهد انجام دهد، داشته باشد. حتی فضاهای زندگی اجتماعی مطابق قواعدی است. محل زندگی را با محل کار جدا می کنند. بازار یک حساب دارد و مکانهای تفریح حساب جدا. در قدیم حتی بازار تقسیم بندی دقیق داشت. یادم هست در بازار اصفهان انواع بازارها از بازار اصلی تفکیک می شد، بازار کفاشها، بازار زرگرها، بازار دواتگرها و ... . انسانها در زندگی اجتماعی آزاد نیستند بتوانند به شکل فردی انجام وظیفه کنند یا آنچه به ذهن خودشان بیاید انجام دهند. موظف به رعایت مسایل اجتماعی هستند. سابقا کمتر این مسایل مطرح بوده ولی الان بیشتر شده. مثلا رانندگی، آیا هر کس بتواند ماشین بخرد می تواند با آن رانندگی کرده به خیابان بیاید؟ و یا صِرف ماشین خریدن و توان ماشین داشتن کافی نیست، بلکه گواهینامه لازم است و بدون مدرک نمی تواند و جرم حساب می شود و هکذا. ساده تر عرض کنم مگر کسی می تواند صبح که از خانه بیرون آمد بگوید دلم می خواهد وسط این خیابان راه بروم! به او می گویند مقررات اجتماعی می گوید اینجا پیاده رو است و اینجا سواره رو. و در برخی شهرها اینجا برای موتور است و اینجا برای دوچرخه. اینجا برای ماشین سنگین است و اینجا برای ماشین سبک. اینجا برای ماشین تندرو است و اینجا برای ماشین کندرو. نمی توانید هر جور خواستید باشید! مقررات اجتماعی را باید رعایت کنید. اینجاست که این بحث حقوقی مطرح می شود که چه کسی مسئول اطلاع رسانی این مقررات اجتماعی به انسان است؟ انسان موظف است این مقررات را یاد بگیرد و یا سازمانها و نظام اجتماعی موظف به ابلاغ مقررات اجتماعی به انسانها هستند و مسئولان نظام اجتماعی آن مقررات را به انسان یاد دهند؟ ممکن است کسی بپرسد اینها چه ربطی به بحثهای طلبگی دارد؟ اتفاقا این عین همین بحث ماست که آیا شارع مقدس باید به من بگوید باید نماز بخوانی؛ باید به حج بروی؛ باید روزه بگیری؛ اینطور زن بگیری؛ اینطور بچه داری کنی؛ اینطور خرید و فروش کنی و اینطور محاکمه و دعوا داشته باشی و خلاصه همه زندگی را طی یک سری مقررات بیان کند. آیا شارع باید بگوید یا من باید بروم و یاد بگیرم؟ این بحث اصولی است. در مسایل اجتماعی هم همین بحث است که آیا حکومت باید به افراد بگوید یا خود افراد باید یاد بگیرند؟ مثل

گواهینامه، مدرک مغازه داری، ساخت خانه. می گویند شرایط زندگی امروز شرایطی است که مقررات دقیقی را می طلبد و ... . این مقررات در زندگی اجتماعی که یک رابطه بین مناشئ تکلیف و مکلَّف هست از کدام طرف وجوب ابلاغ و یا تعلیم و تعلم دارد؟ تصور ما این است که شارع مقدس برای عدم تعلم صریحاً مؤاخذه کرده و در روایات هست که اگر کسی گفت نمی دانستم به او می گویند چرا نرفتی بدانی؟ اگر گفت ما عَلِمت، عبارت روایت هلّا تَعَلّمت (الأمالی ج ۱ ص ۸) است! یا ادله ای که به تواتر می گویند وجوب تعلم بخصوص در فقه برای همه انسانها است. این ادله، تکلیف را از طرف شارع معین کرده یا از طرف انسانها؟ ادله ای که می گوید باید احکام فقه را یاد بگیرید موظفید یاد بگیرید و یاد بدهید، فلولا نفر من کل فرقه منهم طائفه لیتفقهوا فی الدین (توبه / ۱۲۲) مگر غیر از این را می گوید که مؤاخذه می کند که چرا نمی روند تحصیل کنند؟ اینها دلالت می کند که تکلیف از ناحیه انسانهاست و نه از ناحیه مبداء تکلیف! در نظام حکومتی همه دنیا اینطور است که حکومت یک وظیفه عمومی دارد و اشخاص موظف هستند بروند و یاد بگیرند. در اسلام هم همینطور است. شارع مقدس انسانها را خلق کرده، عقل و شعور داده، پیغمبر باطن برای انسانها معین کرده و پیغمبر ظاهری هم برای مواردی که پیغمبر باطنی کافی نیست فرستاده. یعنی مواردی که عقل نمی رسد، وحی کمک پیغمبر ظاهری کرده و تبیین می کند که این کار به ضرر است. مثلا خمر حرام است، گوشت مردار حرام است، شاید عقل طبیعی و ساده ابتدایی نتواند مفسده را تشخیص دهد. و این در اصول مفصلا بحث شده است که مصالح و مفاسد که ملاک احکام هستند، و یا بحث کلی که احکام شرعیه جزاف نیستند یعنی همینطوری یک وجوب نیست، همینجوری یک حرام، مستحب یا مکروه نیست. ملاکهایی وجود دارد و این ملاکها در مرحله ملاکاتی اقتضاء است، در مرحله تکلیف و اعلام مراحل تکلیف را معین کرده اند تا به تنجّز می رسد از ابلاغ و تبلیغ و علم و تعلم و به تنجّز برسد که وقتی ابلاغ شد و طرف عالم شد، منجّز می شود که در علم اصول بحث شده است. این را مسئله حقوقی بنامیم و یا اصولی فقهی، کلی قضیه این است که تکلیف از ناحیه فرد فرد انسانهاست در مسائل اجتماعی. شخصی بحث جدایی است که اشاره شد. در مسایل اجتماعی بر عهده انسانها است البته کلی آن بر عهده شارع هست. پیغمبر فرستاده، پیغمبر هم اعلام کرده، قرآنِ او هم بیان کرده و کسانی را هم موظف به یاد گرفتن و یاد دادن قرآن کرده. اما شارع موظف نیست مثلاـ فرد فرد بگوید الان بر شما واجب شد به مکه بروی! خیر، شارع اعلام کرده لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا (آل عمران / ۹۷) و دهها احکام شرعیه دیگری که شارع اعلام مطلق کرده و اشخاص در اینکه مصداق این احکام هستند واجب است یاد بگیرند. و خودشان مکلفند یاد بگیرند. اگر روز قیامت گفتند چرا نماز نخواندی و گفت نمی دانستم نماز واجب است، به او می گویند چرا نرفتی بدانی؟ هلا تعلمت؟ گفتن نمیدانستم کافی نیست! بنابراین به قول مرحوم خوانساری در جامع المدارک فلا یکفی مجرد الجهاله! (جامع المدارک فی شرح مختصر النافع ج ۷ ص ۱۲) دنبال این جمله بودم که دیروز بحث شد و خلاصه آن دوباره عرض می شود. و دلیل آن مقدمه ی فوق بود که از نظر حقوق اجتماعی و یا در اصول فقه، انسان مکلف به یادگیری و تعلم است و اجمالاـ وقتی دانست بین او و خداوند تکالیفی وجود دارد، نمی تواند بگوید نمی دانستم این تکلیف هست یا نیست. اگر جایی شک کرد و احتمال داد، واجب است یاد بگیرد و نمی تواند با احتمال خودش را کنار بکشد! البته فقها در جاهل قاصر ممکن دانسته اند. اما کسی که در مجتمع اسلامی زندگی می کند نمیتواند بگوید نمیدانستم، صِرف جهل کافی نیست. این تکلیفی است که همه فقها فرموده اند یجب علیه تعلم. جاهل مقصر کسی است که احتمال دهد تکلیفی دارد، ولی کوتاهی کند. این در اصول فقه بحث مهمی است که اصل اولیه حلیت هر شیئی است مگر حرمتش ثابت شود یا حرمت هر شیئی است مگر حلیت آن ثابت شود؟ اختلاف مبنایی است. و اخباریون می گویند حرمت است مگر حلیت آن ثابت شود. و طبعا از هر چیزی اجتناب می کنند تا دلیل به آنها بگوید استفاده اشکالی ندارد. از

هواپیما سوار شـدن بایـد اجتناب کرد مگر یقین کنم با هواپیما هم می شود مکه رفت! و الا بایـد پیاده یا با شتر رفت! در مقابل اصولیون می گوینـد اصل بر این است که شارع بایـد کلیات را بگویـد و شارع هم کلیات را گفته است. آیا این جزیی است یا نیست، اصل برائت معین کرده است کجا جاری می شود. در اصل تکلیف، برائت جاری نمی شود بلکه اشـتغال است. و بعد از اینکه احتمـال داد مکلفم، همه آقایـان می گوینـد مکلـف است. و اینکه کسـی قاصـر است بخصوص اگر در اجتمـاع مسـلمین زنـدگی می کند، این قصـر را قبول ندارند. این یک مقدمه حقوقی یا اصولی. و لذا جهل تقسیم شده به جاهل قاصـر و جاهل مقصر. جاهل قاصر کسی که عرفا نمی رسد، شعور، امکانات و شرائط یادگیری ندارد. اما اگر کسی در جایی زندگی می کند که نمی داند ولی می تواند برود و بداند، تعلم بر خودش واجب است و هلا تعلمت یک مؤاخذه است.

ص: ۷۵

بحث در این بود که زن مسـلمان شوهر دار نمی تواند ادعا کند حرمت زنا در این حال را از نظر اسلام نمی دانستم و یا حرمت ازدواج در حال عـده رجعیه را! عرف می گویـد چطور در مجتمع اسـلامی زندگی می کردی؟ در زمان ما در دورترین روسـتا بخاطر ارتباطاتی که الان وجود دارد نمی تواند بگوید نمی دانسـتم! امروز عصـر ارتباطات است. همانطور که چرت و پرتها در سایتهـا وجود دارد، احکام اسـلام و درسـهای حضـرات آیات هم در سایتها هست. در رادیو هست. کسانی که از تکالیف فرار می کننـد و مثلاـ اسـتفاده از ابزار ارتبـاطی را بر خـود حرام کرده انـد، طبـق مقـدمه بالاـ مورد مؤاخـذه قرار می گیرنـد که هلا تعلمت؟ همـانطور که چنین افرادی در حقـوق اجتمـاعی مثلاـ می رونـد گواهینـامه می گیرنـد، بایـد در حقوق شـرعی هم یـاد بگیرنـد. همین قـدر که احتمـال داد، بایـد برود و یـاد بگیرد و نمی توانـد بگویـد نمی دانسـتم، و یـا شـغلم طوری بود که برای یادگیری وقت نمی کردم! او باید شـغل خود را عوض می کرد. اصـلا اگر در شهری بود که احکام شرعی را در آن نمی تواند یـاد بگیرد و مـوجب عمـل نکردن به احکـام شـرعی می شود، یجب علیه که از آن شـهر خـارج شود. در قرآن دههـا آیه برای هجرت وجود دارد. پس بنابر این اگر کسـی در دنیای ما بگوید نمی دانسـتم، قطعا قابل قبول نیست. و حتما هم عقاب می شود و عقاب بلا بیان نیست. زیرا با احتمال تکلیف، یجب علیه تعلم. سایت ها، رادیو و ابزار ارتباطی را هم کنار بگذاریم، امروز در دورترین روسـتاها، طلاـب تبلیغ می رونـد و روضه آقـا اباعبـدالله(ع) را می خواننـد. در کنـارش می گوینـد نمـاز واجب است. کلیـات را می گوینـد. همـان روسـتایی که سالی یکبار روحانی می بینـد، مکلف است یاد بگیرد و مؤاخـذ است چرا نرفتی یاد بگیری؟! بایـد می رفتی شـهر یاد می گرفتی! اینجا فقط دنبال کشاورزی و درآمد بودی! چرا یکی از بچه ها را نفرسـتادید طلبه شود و برگردد برای خودتان بگوید؟ آیه شـریفه همین را می گوید که شما در روستایی هستید که هیچ نمیدانید و مردم روستا هم هیـچ نمی داننـد. ولی می دانیـد که مسـلمانید و با خدا ارتباط دارید. واجب است یکی از شـما برود یاد بگیرد و برگردد و بگوید. فلولا نفر من کل فرقه همین را می گوید. آیات شریفه و روایات بر اصل عدم قبول ادعای جهل برای کسی که احساس تکلیف کرد، تاکیـد دارنـد و در مقدمه هم عرض شد که بر انسان واجب است یاد بگیرد و بر شارع مقدس بیشتر از این نیسـت که پیغمبر بفرسـتد و آخوند هم داشته باشد! و لذا اگر کسی مسئله بلد است، تبیین بر او واجب است و اگر از او پرسیدند، نمی تواند بگوید پول می گیرم تا بگویم! حرام است و این از بدیهیات فقه است. بر شارع اعلام کلی واجب است و بر حکومت هم همینطور. الان هم کسی نمی تواند بگوید نمی دانستم این جنس قاچاق است، دولت می گوید اعلام کرده ایم و این شخص را محاکمه و جریمه هم می کنند. زیرا در جامعه و فضایی زندگی می کرد که می توانست برود و بداند.

لا- اشکال که مطلقه رجعیه در حال عده به منزله زن شوهر دار است. اگر چنین زنی در حال عده با مردی ازدواج کرد و مباشرت هم کردند، هر دو زانی هستند و اگر مرد زن دارد و این زن را گرفته، مجازات وی رجم است و حکم زن هم چون در عده رجعیه بوده، رجم است. و حد بر وی جاری می شود. صحبت در این بود که اگر هر دو یا یکی ادعا کردند نمی دانستیم در عده عقد و مباشرت حرام است، و یا اینکه در عده بودن را نمی دانستیم و می دانستیم در عده عقد حرام است، در هر دو احتمال مؤاخذ هستند. و همینکه احتمال می دانند باید تحقیق می کردند. مرحوم خوانساری با همه احتیاطاتی که می کنند، در ذیل این بحث می گویند باید تفحص می کردند و حق با مرحوم طوسی و مرحوم مفید است. دیروز بطور اجمال عرض شد که مرحوم محقق گفتند اگر مردی با چنین زنی ازدواج کرد، لو ادعا احدهما الجهاله، قبل إذا کان ممکنا فی حقه (شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۳۸) در مقابل ایشان مرحوم مفید داشتند: و لا یلتفت الی انکارها العلم بتحریم ذلک إن أنکرته (المقنعه ص ۷۸۰) یعنی اگر زن گفت حرمتش را نمی دانستم، لا یلتفت بلکه یُحد. مرحوم شیخ طوسی در نهایه گفت: فإن ادّعیا أنّهما لم یعلما أنّ ذلک لا یجوز فی شرع الإسلام، لم یصدّقا فیه، و أقیم علیهما الحدّ (النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی ص ۶۹۶) مرحوم صاحب جواهر در جمع بین این دو قول، گفته اند مقصود شیخ و مقصود مفید جایی است که احتمال ندانستن در آن باشد. دیروز عرض شد که تنزیل مرحوم صاحب جواهر قابل قبول نیست وعبارات آنها چنین دلالتی ندارد و قابل حمل نیست. درست است که اگر از شیخ طوسی پرسیده شود تکلیف جاهل قاصر چیست، ایشان جواب می دهند همانطور که در جاهل قاصر گفته ایم، او تکلیف ندارد و مؤاخذ نیست. ولی روایت صریحاً می گوید این آقا جاهل قاصر نیست و باید تفحص می کرده و یاد می گرفته است. زنا حساب می شود و مجازات محصنه دارد. جامع المدارک شرح مختصر النافع است و شرح شرایع نیست، و عبارات مختصر النافع با شرایع در برخی کلمات تفاوت جزئی دارد. مثلا در مختصر النافع در ذیل همین بحث، تقبیل و بعضی التذاذات دیگر آمده است ولی در شرایع دیگر اینها را نیاورده و فقط مسئله وطی را آورده است. مرحوم آیه الله خوانساری می گوید: و یمکن أن یقال تاره یکون الجاهل قاصرا بحیث لا یحتمل الحرمه و أخری یکون شاکا او ظانا ففی هذه الصوره یجب علیه الفحص. در جایی که شاک یا ظان است باید تفحص کند. و مع عدم الفحص لا عذر له فلا یکفی مجرد الجهاله پس صرف اینکه بگوید نمی دانستم کافی نیست. و یمکن استفاده هذا مما فی صحیحه یزید الکناسی ایشان می گویند این مسئله که جهل جاهل مقصر فایده ندارد و حق با شیخ طوسی و مرحوم مفید است، از صحیحه کناسی استفاده می شود. و ظاهرا این استفاده هم درست است. (جامع المدارک فی شرح مختصر النافع ج ۷ ص ۱۲) صحیحه کناسی حدیث سوم از باب هفتم، چنین است:

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ يَزِيدَ الْكُنَاسِيِّ قبل از ابی ایوب همه شناخته شده هستند. یزید کناسی را از شیوخ قمیون ذکر می کنند. جامع الرواه در مورد ابی ایوب می گوید: کنیهٌ لسلیمان بن وندار و المنقری و خالد بن یزید و منصور بن حازم یعنی کنیه مشترک است بین چند نفر با اسامی مختلف. اما در عین حال این روایت را صحیحه تعبیر کرده اند یعنی این ابی ایوب را کنیه کسی می دانند که صالح است. قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِاللَّه(ع) عَنِ امْرَأَةٍ تَزَوَّجَتْ فِي عِدَّتِهَا سوال شد از حضرت که زنی در عده شوهر کرده فَقَالَ إِنْ كَانَتْ تَزَوَّجَتْ فِي عِدَّةِ طَلَاقٍ لِزَوْجِهَا عَلَيْهَا الرَّجْعَةُ اگر این ازدواج در عده طلاقی بوده که شوهرش می توانسته رجوع کند، فَإِنَّ عَلَيْهَا الرَّجْمَ مجازاتش رجم است. یعنی زنای محصنه بوده. زیرا مثل زن شوهر دار است وَ إِنْ كَانَتْ تَزَوَّجَتْ فِي عِدَّةٍ لَيْسَ لِزَوْجِهَا عَلَيْهَا الرَّجْعَةُ فَإِنَّ عَلَيْهَا حَدَّ الزَّانِي غَيْرِ الْمُحْصَنِ اما اگر در عده ای هست که شوهرش نمی توانسته رجوع کند یعنی طلاق خلع یا بائن بوده است، زانی هست ولی حدش جلد است. وَ إِنْ كَانَتْ تَزَوَّجَتْ فِي عِدَّةٍ بَعْدَ مَوْتِ زَوْجِهَا مِنْ قَبْلِ انْقِضَاءِ الْأَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ وَ الْعَشَرَةِ أَيَّام فَلَا رَجْمَ عَلَيْهَا اما اگر در عده وفات بود چون شوهر نداشته، زنا حساب نمی شود وَ عَلَيْهَا ضَرْبُ مِائَةِ جَلْدَةٍ البته آقایان می گویند عده وفات برای احترام شوهر است و در هر حال شوهردار حساب نمی شود ولی ظاهرا ازدواج بر وی در عده حرام است که باید در نکاح برسی شود. تا اینجا مورد بحث نیست و استفاده مرحوم خوانساری و دیگران مثل صاحب جواهر اینجاست: قُلْتُ أَ رَأَيْتَ إِنْ كَانَ ذَلِكَ مِنْهَا بِجَهَالَةٍ از امام سوال می کند اگر این کار زن با جهالت بوده، قَالَ فَقَالَ مَا مِنِ امْرَأَةٍ الْيَوْمَ به مراتب زمان امام صادق(ع) تبیین احکام شرعیه ضعیف تر از زمان ما بوده، مِنْ نِسَاءِ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا وَ هِيَ تَعْلَمُ أَنَّ عَلَيْهَا عِدَّةً فِي طَلَاقٍ أَوْ مَوْتٍ هیچ زنی نیست ندانـد وقتی طلاق داده می شود و یا شوهرش می میرد عده دارد وَ لَقَدْ كُنَّ نِسَاءُ الْجَاهِلِيَّةِ يَعْرِفْنَ ذَلِكَ زنان جاهلیت می دانستند عده دارند چطور زن مسلمان نمی داند؟ قُلْتُ فَإِنْ كَانَتْ تَعْلَمُ أَنَّ عَلَيْهَا عِدَّةً وَ لَا تَدْرِي كَمْ هِيَ اگر می دانسته عده دارد ولی مقدار آن را نمی دانسته، فَقَالَ إِذَا عَلِمَتْ أَنَّ عَلَيْهَا الْعِدَّةَ لَزِمَتْهَا الْحُجَّةُ فَتَسْأَلُ حَتَّى تَعْلَمَ. (وسائل الشیعه ج ص ۱۲۶) عمده فقره اخیر است. یعنی واجب است برود یاد بگیرد. این زن وقتی می داند عده دارد ولی زمانش را نمی داند، یا نمی داند فرق عده طلاق با عده وفات چقدر است، باید آنها را یاد بگیرد. بنابراین در این مسئله همانطور که دیروز به نتیجه رسیدیم، ادعای جهالت لا یقبل و حق با مرحوم مفید و شیخ طوسی است. اما اگر قاصر بودن کسی ثابت شود، از باب جهل قاصر است . یک قدم جلوتر اینکه از باب احتیاط قاعده درأ. زنی در کناره های تهران یا قم زندگی می کند. شوهر هم کرده اما واقعا نمی دانسته. اهل نماز و روزه است و الان که به او گفته شده، تنش می لرزد و می گوید خدایا چه گناه بزرگی کردم! شک می کنیم آیا زنا محقق شده است. حال این زن جاهل قاصر است و باید می رفته یاد بگیرد. مجازات قیامت در جای خود باقی است. هلا تعلمت؟ آیا قاضی با اینکه احتمال قوی می دهد واقعا جهل بوده، می تواند بر او حد جاری کند؟ یا اینکه مصداق شبهه است؟ مصداق شبهه اگر شد، الحدود تدرأ بالشبهات و یا احتیاط در فروج و دماء ایجاب می کند رجم اقلا نباشد. به نظر ما حداکثر جلد است ولی رجم نیست. یعنی مقتضی قواعد فقهی ایجاب می کند جان طرف حفظ شود ولو اینکه گفته شود این زنا کرده و باید می رفت یاد بگیرد. مؤاخذ هم هست که چرا نرفتی یاد بگیری و روز قیامت هم این مؤاخذه را دارد. اما رجم مورد تردید است.

و صل الله علی محمد و آل محمد

حد زانی و زانیه کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

حد زانی و زانیه

صحبت در زانی یا زانیه بود که گفته شد اگر محصن و محصنه باشند حکمش رجم است و الا جلد. موارد احصان گفته شد. زوجه مطلقه اگر رجعیه باشد، احصان باقی است و مطلقه رجعیه به منزله زوجه است. مسئله فرعی هم مطرح شد که اگر نمی دانند عده دارد یا نمی دانستند که مطلقه رجعیه حرام است و ... دو قول بود، قبول یا عدم قبول که مفصلا بحث شد و خیلی ها هم گفتند اصل عدم قبول بود مگر اینکه قرائنی واقعا بر قبول دلالت کند.

مسئله بعدی مرحوم محقق در شرایع، زوجه مطلقه به طلاق بائن است. ایشان می فرمایند در طلاق بائن طبعا احصان از بین می رود زیرا زوجیت در حقیقت وجود ندارد. البته در کتاب طلاق مفصل گفته شده که طلاق بائن اقسامی دارد. بنابراین مجازات مطلقه به طلاق بائن یا مطلّق به طلاق بائن اگر مرتکب زنا شد، جلد است. و اختلافی هم نیست.

مسئله بعد مطلقه به طلاق خلع است. زن در طلاق خلع با بذلی که به شوهر می کند از وی طلاق می گیرد. یعنی درخواست از طرف زوجه است و بعد از بذل و طلاق، صدق طلاق خلع می کند. آیا این حکم مطلقه رجعیه را دارد یا حکم مطلقه بائن؟ چون در طلاق خلع رجوع ابتداءا برای مرد نیست ولی اگر زن از بخشش خود برگردد مرد هم می تواند رجوع کند. اینجا که زن حق رجوع در بذل دارد که سبب می شود مرد حق رجوع در زوجیت پیدا کرده به اصل اولی برگردد و زن زوجه اش حساب شود وضعیت چطور است؟ مرحوم محقق می فرماید: با طلاق خلع بینونت محقق شد. یعنی بین زن و شوهر قطع رابطه شد. و دیگر زوجیت وجود ندارد. اگر زن رجوع کرد به بذل مرد می تواند رجوع کند. حال که این توان را پیدا کرد، این مسئله مطرح می شود که اگر رجوع کند و مباشرت کند احصان مجددا محقق می شود و الا تا رجوع و مباشرت نکرده احصان محقق نیست و در نتیجه اگر در این فاصله زنا کرد، زنای غیر محصن است. این بحث مورد اختلاف قرار می گیرد. صورت مسئله چنین می شود. طلاق خلع انجام شده و مرد حق رجوع ندارد مگر بعد از رجوع زن به بذل. زن به بذل خود مراجعه کرده و در نتیجه مرد حق مراجعه پیدا می کند. حال این زنی که به بذل خود مراجعه کرده مطلقه رجعیه است چون مرد بخاطر رجوع زن می تواند رجوع کند و یا طلاق بائن است بخاطر اینکه مرد ابتداءا حق رجوع ندارد و رجوع فعلی متوقف بر بذل بوده است؟ مشهور فقها و نیز خود مرحوم محقق فرموده اند که مطلقه رجعیه حساب نمی شود لذا زوجه جدید حساب شده و با رجوع و مباشرت، احصان محقق می شود. و بعد اگر زنا کرد، احصان محقق می شود ولی قبلش نه. نتیجه اختلاف فتوا این می شود که اگر بعد از رجوع زن به بذل و قبل از رجوع مرد به این طلاق و مباشرت، زنا کرد زنای محصنه نیست. یعنی زن نداشته است. با اینکه حق رجوع دارد ولی چون مطلقه خلع بوده و حق رجوع ابتدایی برای زن بوده و در حقیقت حق رجوع مرد یک حق رجوع طبعی از زن می باشد، اگر در عمل رجوع کند و مباشرت بکند احصان مجددا محقق می شود. به عبارت دیگر زوجه بعد از رجوع به بذل زوجه جدید است و زوجه قبلی نیست که بگوییم مثل مطلقه رجعیه می باشد و تقریبا اکثر

فقها چنین فرموده اند. مرحوم خوانساری نکته ای را تحت عنوان و یمکن أن یقال مطرح می کنند که دقیق است. ایشان می فرمایند: می شود گفت وقتی زن به خلعش مراجعه کرد و مرد حق رجوع به چنین زنی پیدا کرد، قبل از رجوع و مباشرت، زوجه مطلقه ی رجعیه است. زیرا مطلقه رجعیه آنی است که مطلقه باشد و زوج هم بتواند رجوع کند. اینجا هم گرچه طلاق با طلاق خلع بوده است ولی مطلقه است و رجعیه است بخاطر اینکه زوج حق رجوع دارد و مطلقه رجعیه مثل زوجه است و بنابر این یمکن أن یقال این حرف را و بنابراین چه دلیلی بر تحقق احصان است وقتی که مرد هم رجوع کند و هم مباشرت نماید؟ قبل از رجوع زن، طلاق خلع است و مرد هم حق رجوع ندارد. ولی بعد از رجوع زن به بذل خود و تحقق حق رجوع برای مرد، مثل رجعیه می شود. حال دلیل قول مشهور چیست؟ پس اگر زنا کرد، زنای محصنه است. سپس ایشان به اعاده معدوم تشبیه می کنند. یعنی مسئله را به این شکل مجسم کرده اند که زوجیت با طلاق خلع معدوم شد و دیگر رابطه زوجیت وجود ندارد. با رجوع زن به بذل، زوجیت به حالت قبلی برگشت بخاطر اینکه زوج حق رجوع دارد. ظاهرا فتوای ایشان هم همین است زیرا می گوید دلیلی بر لزوم اشتراط مراجعه و مواقعه تا احصان صدق کند نداریم. و به نظر ما هم حق با ایشان است. نکته اصلی در مثلی که ایشان زده اند اینکه به اتفاق اهل فلسفه می گویند اعاده معدوم محال است. و هر موجودی اگر معدوم شد امکان برگشت ندارد. بخصوص در متدرّجات مثل زمان، حرکت. و حق هم در حقائق یعنی تکوینیات و وجودات عینی با آقایانی است که اعاده معدوم را جایز نمی دانند. مثلاـ برگشت جوانی غیر ممکن است. اما در اعتباریات اختلاف است و حتی بارها گفته ام غالبا یکی از اختلاف مبناهای حضرت امام(ره) با مرحوم اصفهانی و نائینی و بزرگان نجف در این مسئله است که آنها قواعد جاری در تکوینیات را می خواهند در اعتباریات هم بیاورند. مثل ملکیت، سلطنت، قدرت و ... . قواعد جاری در امور تکوینی در امور اعتباری جاری نیست و با توجه به مبنای حضرت امام(ره) که این مبنا را قبول داریم – این اشتباه بسیاری از اصولیون و برخی از فقهای عظام می باشد. و نباید همان برخوردی را که با مسائل جعلی و اعتباری می کنیم با تکوینیات داشته باشیم. بنابراین آنجا اعاده معدوم جایز نیست و جواز یا عدم جواز را باید از احکام آن بفهمیم. سؤال می کنیم مطلقه به طلاق خلع، بعد از تحقق طلاق خلع زوجیت بانَت و إنعَدَمَت. بعد از رجوع زن به بذل خود، اگر بگوییم یتوقف بر عقد جدید ممکن است بگویید اعاده معدوم نیست و عقد جدید می خواهد و با عقد جدید زوجیت جدید است. ولی هیچ فقیهی نگفته است عقد جدید است و همه گفته اند حق رجوع دارد. می خواهم بگویم حق با مرحوم سید است و در اعتباریات اعاده معدوم هست. زیرا همه ی فقها گفته اند که وقتی زن به بذل خود رجوع کرد مرد حق رجوع دارد و عقد جدید لازم نیست. و زوجیت از امور اعتباریه ای است که یوجد بالعقد و ینعدم بالطلاق. و در حقیقت یحلل و یحرم بالکلام که در روایات آمده است. پس زوجیت که از امور اعتباری است و با طلاق از بین می رود با رجوع بر می گردد و مثل اعاده معدوم است. تعبیر ایشان هم کالإعاده معدوم است نه خود اعاده معدوم. بنابراین اعاده معدوم در تکوینیات جاری نیست ولی در اعتباریات جاری است. به هر حال چه حجت شرعی دارید بر اینکه مردی که زن مطلقه به طلاق خلع داشته اما بعد از رجوع زن، زنا کرده است، محصن نیست و مجازات این مرد رجم نیست؟ آقایان گفته اند احصان متوقف بر رجوع و مواقعه است. ولی سید می گویند متوقف بر رجوع نیست. عرفا هم می گویند که این مرد، زن داشته است و می توانسته نزد زنش رود. چرا زنا کرده است؟ بنابراین حتما باید رجم شود. ظاهرا حق با ایشان است چون هیچ کس نگفته عقد جدید لازم است.

مسئله بعدی که مرحوم محقق در شرایع فرموده اند این است که عماء - کسی که نابینا است - می تواند منشاء شبهه باشد؟ یعنی مواقعه ای انجام گرفته و بعد معلوم شود شرعی نبوده است و زنا کرده است. علما به اتفاق گفته اند عماء منشاء عذر نیست. و به نظر ما گاهی نابیناها تیز هوش تر از بیناها هستند در تشخیص اینکه این همسرش است یا نه! اصل عماء را عذر نمی دانند. و اگر نابینا مرتکب زنا شد نمی تواند بگوید ندیدم و این عذر قابل قبول نیست. بحث دیگری وجود دارد که اگر نابینا مدعی شد امر بر من مشتبه شد و با ظن اینکه زوجه من یا أمه من است با وی همبستر شدم، قابل قبول هست یا نیست؟ اگر بخاطر عماء فقط بگوید قابل قبول نیست و هیچکس نمی گوید عماء منشا شبهه می تواند باشد. تصریح کرده اند کالبصیر. مرحوم محقق در شرائع فرموده اند قیل لا یقبل و الاشبه یقبل. اعاظم فقها وقتی بخواهند قولی را تضعیف کنند می گویند قیل در حالیکه شاید قائل شخصیت های برجسته و معتبری باشند. مرحوم صدوق متوفی ۴۱۳ در کتاب مقنعه می فرمایند: و یحد الاعماء إذا زنی و لا- یقبل له عذر لعماه تا اینجا قطعی و مورد اتفاق است. و إذا ادعی أنه إشتبه الامر علیه فظن أن التی وطئها زوجته لم یسقط ذلک عنه الحد یعنی این ادعا که گمان گردم زنم است و برای من حلال است، لم یسقط ذلک عنه الحد. لأنه قد کان ینبغی له أن یتحرر نابینا هست ولی سزوار بود که حرکتی انجام دهد، حرفی بزنند. و یتحفظ من الفجور و لا یقدم علی غیر یقین. قبل از اینکه یقین کند زن یا أمه خودش است و همین قدر که دید در بسترش خانمی هست با وی مواقعه کند. این کافی نیست بنابر این حد از وی ساقط نمی شود.

مرحوم طوسی(متوفی ۴۶۰) در نهایه می فرمایند: و الاعماء إذا زنی وجب علیه الحد کما یجب علی البصیر. فرقی بین نابینا و بینا نیست. ولم یسقط عنه الحد لعماه بخاطر نابینایی حد از وی ساقط نمی شود. تا اینجا با عبارات مرحوم صدوق یکی است. فإن ادعی أنه اشتبه علیه الامر فظن أن التی وطئها کانت زوجته أو أمته لم یصدق و أقیم علیه الحد مرحوم شیخ فرموده اند حرفش قبول نمی شود و حد بر او جاری می شود. پس ایشان این ادعای نابینا را قبول نمی کنند.

مرحوم سلّار (متوفی ۴۶۳) در مراسم می فرمایند: و یجلد السکران إذا زنی و الاعماء تا اینجا مثل بقیه. فإن ادعی أنه التبس علیه وطئ المرأه بزوجته لم یقبل ذلک و جلد. مرحوم سلّار بطور خلاصه گفته اند که اگر ادعا کرد امر بر وی مشتبه شده حتما باید حد بخورد.

ابن براج(متوفی ۴۸۱) در مهذب می گوید: و إذا زنی و هو اعماء وجب الحد علیه کما یکون علی البصیر و لم یسقط الحد عنه لعماه عماء و بصیر تفاوتی نمی کند اما فإن ادعی أن الامر اشتبه علیه و ظن أن الإمرأه التی وطئها کانت زوجته أو جاریته لم یصدق فی ذلک و وجب أن یقام علیه الحد بنابر این ابن براج هم چنین ادعایی را قابل قبول نمی داند. نه دلیل بر قبول ذکر شده و نه بر عدم قبول! حال از ما می پرسند که نابینایی زنا کرده و در دادگاه ادعا می کند که نمی دانستم زن غریبه است! باید قبول کرد یا نباید قبول کرد؟ مرحوم محقق فرمودند الاشبه أن یقبل. اما دلیل را نگفته اند و باید دید شارحین چه گفته اند. دلیل در جلسه بعد ذکر می شود. صاحب جواهر هم در آخر بحث یقبل را مقدم می دانند ولی فقهای بزرگی هم گفته اند لا یقبل و استدلال محکم روایی آیه ای هم در باب وجود ندارد. صاحب جواهر میگویند اینها در برابر اطلاقات ادله کافی نیست و ما فکر می کنیم کافی هست که إن شاء الله برای جلسه بعد.

و صل الله علی محمد و آل محمد

ادعای مشتبه شدن امر بر نابینا – راههای ثبوت زنا کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag.

ادعای مشتبه شدن امر بر نابینا راههای ثبوت زنا

خلاصه جلسه قبل:

بحث دیروز به اینجا منتهی شد که نابینایی به تنهایی عذر نیست. و فرقی بین نابینا و بینا نیست و در کلمات اصحاب تصریح شده بود که بخاطر عماء نمی تواند خود را در زنا معذور بداند. اما اگر نابینا ادعا کرد امر بر من مشتبه شد و گمان کردم زنی که با وی مباشرت کردم، همسر یا أمه ام بوده، بنابراین از موارد شبهه شده و شبهه دارع حد باشد. اینجا بین اصحاب اختلاف نظر بود که مرحوم محقق تعبیر فرمودند که قیل لا یقبل و الاشبه القبول مع الاحتمال. عرض کردیم که قیل معمولا جایی گفته می شود که خودشان خیلی قبول نداشته باشند و به قائل خیلی اعتنائی نکنند. ولی بعد شارحین گفته اند که قائل به لایقبل حداقل چهار نفر از معاریف فقها هستند. مرحوم شیخ در نهایه و مرحوم صدوق در مقنعه و مرحوم ابن براج در مهذب و مرحوم سلّار در مراسم. عباراتشان هم خوانده شد و معلوم شد که آقایان تصریح می کنند اگر ادعای اشتباه کرد نباید قبول کرد. بعد عرض شد که طرفین مسئله دلیل روشنی ذکر نکردند.

اما مرحوم صاحب جواهر می فرمایند لاطلاق الأدله. مرحوم شهید در مسالك می فرمایند قبول چند جهت دارد یکی اینکه أنه مسلم و خبر مسلم حمل بر صحت می شود. ولی استدلال مرحوم صدوق در مقنعه چنین است: لأنه ینبغی أن یکون قد یتحرر و یتحفظ عن الفجور و لا- یأتی الا علی الیقین. مسلمان وقتی چشمش نمی بیند و می خواهد با زنی همبستر شود باید تحرر و تفحصی داشته باشد. معنی گمان کردم این زنم است، یعنی احتمال می دادم که زنم نباشد و همین قدر که احتمال می دادی زنت نیست، باید تحقیق می کردی. قاعده یك مسلمان مخصوصا در مسائلی مثل دماء و فروج احتیاط ایجاب می کند و می بایست تا یقین پیدا نکرده عمل نکند. برخی بزرگان دیگر در مسئله انصاف داده اند. مثل ابن ادریس در سرائر: اگر شواهد حال ادعای این نابینا را تائید می کند، می توان قبول کرد. غیر از نابینایی شواهدی هست مثل: مسافر بودم و تازه از راه رسیدم، خسته بودم، نیمه شب بود، وارد خانه خودم شدم، در بستر خودم رفتم، قاعدةً هم می بایست زن خودم در بستر باشد و اتفاقا زن دیگری بود و ... . شواهد نشان می دهد که قصد زنا نداشته است. و اتفاقا این جریان پیش آمده که با غیر زنش مباشرت کرده است. و قواعد هم می گوید در چنین حالتی باید قبول کرد زیرا شبهه است و شبهه دارع حدود است و نمی شود اینجا قائل به رجم شد بخاطر اینکه بدون تفحص با زنی زنا کرده است ولی شواهد نشان می دهد راست می گوید که فکر می کرده زنش است. در ذیل عبارت هم تصریح می کند که اگر شواهد حال خلاف این را می گوید، مثلا جوان هست، حساس است خیلی هم روشن است، به او نمی خورد که بگوید نرسیدم و نمیدانستم و چنین و چنان شد، آدم زرنگی هست ولی نابینا هست. شواهد بر خلاف است. در اینصورت قبول نمی شود و باید حد جاری شود. و شهید در مسالك این فرمایش ابن ادریس را نقل می کند و البته در پایان می فرمایند: الوجه القبول علی الاطلاق! چنانچه برخی از بزرگان دیگر قید دیگری را اضافه کرده اند

که بـا آن قیـد می توان قضیـه را مقـداری راحت تر حـل کرد. ایشـان فرموده انـد: اگر این نابینـا، انسـان عـادلی هست یعنی در کارهای دیگر شـناخته شـده که دروغ نمی گویـد، می توان قبول کرد. یعنی به قیـد عدالت حرف او را قبول کرده اند ولی اگر آدمی است که خیلی راست و دروغ برایش مهم نیست. ممکن است راست بگویـد و ممکن است دروغ هم بگویـد. اینجا قبول نیست. قیـد احتمـال که مرحـوم محقـق فرمـوده انـد یعنی الاشـبه القبول مع الاحتمـال، جـالب است و راه حلی است برای اینکه بگوییم اختلاـف نیست و بر گردانیم به مواردی که احتمـال عقلاـیی باشـد و یـا یـک احتمال عقلایی نباشـد. تا اینجا از کلمات آقایان به این نتیجه می رسیم که اصل بر این است که حرف را ابتداءا نباید قبول کرد. اما اگر احتمال راست گویی وی هست یا با شواهـد حال که إبن ادریس می فرمایـد و یا اینکه آدم عادِلِ شـناخته شـده ای هست و تا حالا کسـی دروغ از وی نشـنیده است و خودش هم می گویـد گمان کردم زن خودم است. اینجا یقبل و می توان گفت عدالت کمک می کند به جمله ای که برخی آقایان گفته اند که لأنه مسـلم و اصل در اخبار مسلم صحت است. البته این جمله استدلال درستی به نظر نمی رسد و هر چه هر مسـلمانی گفت درست نیست. این یـک اصـل عقلاـیی دینی نیست. ضع فعـل اخیـک علی أحسـنه داریم که یعنی نباید بلافاصـله طرف را به خلاـف متهم کنـد اما اینکه چون مسـلم است و اصل در اخبار مسـلم مطابقت با واقع است، هیـچ مـدرک شرعی و عرفی نـدارد. پس قیل مرحوم محقق را باید قال گفت زیرا شخصـیت های برجسـته ای بودند مثل آن چهار بزرگوار و افرادی که مقیـد کرده اند مثل قاضـی مقداد و ابن ادریس. ثانیا اینکه گفته اند و الاشـبه القبول مع الاحتمال این حرف درسـت است. یعنی قبول دارنـد که علی الاطلاـق نبایـد قبول کرد. پس می شود گفت محقق بـا شـیخ و مفیـد مخالف نیست بلکه آنها علی الاطلاق گفته انـد لا یقبل. اما اگر از آنها سـئوال شود که اگر ثابت شود چطور؟ بعیـد است که بگوینـد لا یقبل و بنابراین مع الاحتمال یقبل و لا یقبل برای اصل اولیه است. قواعد هم همین را می گوید. شهید بعد از نقل قول ابن ادریس و ابن جنید و ... می فرماینـد: و الوجه القبول مطلقا. اما صاحب جواهر بعـد از اینکه می گوینـد اوفق با قواعـد مـذهب قبول است در آخر می فرماینـد اقوی قبول است مع الاحتمال. پس خلاصه اینکه اصل عدم قبول است اما با احتمال عقلایی بخاطر قاعده درأ و احتیاط در فروج و دماء بایـد قبول کرد و بنابر همین قواعـد کلی حرف هر کسـی را نبایـد همینطوری قبول کرد و حضـرت می فرمایند اگر قرار شـد هر حرفی را قبـول کرد که حـدود تعطیـل می شود. معلوم است وقـتی شـرائط ثبوت حـدود اثبـات می شود نبـاید همینطوری آنهـا را رها کرد. درست است که شارع نمی خواهـد زنا کردن کسـی ثابت شود ولی فرض این است که این آقا را به محکمه آورده انـد و زنـا هم ثابت است که بر خلاف محلله اش بوده است ولی ادعا می کنـد گمان کردم محلله خودم بوده است. حال اگر قرائن نشان می دهـد واقعا راست می گوید، و تا حدودی منشا شـبهه شود، قاعده درأُ قابل عمل است. ولی اگر هیچ شاهد حال نیست بلکه شاهد حال بر خلاف است، اینجا لا یقبل. پس اصل عدم قبول است الا اینکه احتمال عقلایی باشـد و مقصود مرحوم محقق در شرائع که فرمودند قیل لا یقبل و الاشبه القبول، شارحین گفته اند اشبه به قواعد و ادله کلیه.

ص: ۸۲

راههای ثبوت زنا:

مسئله بعـد راههای ثبوت زنا است. معنای زنا موضوعا و دو حکم زنا که رجم و یا جلد است، مشـخص شد. مرحوم محقق می فرماینـد: و یثبت الزنـا بالاقرار أو بالبینه. یعنی دو راه است برای اینکه زنا ثابت شود، یکی اقرار طرف است و دیگر بینه بر تحقق زنـا. البته هر کـدام از این دو راه خصوصـیاتی دارد که بایـد بحث شود. امـا الاـقرار فیشترط فیه بلوغ المقر و کماله و الاختیار و

الحریه. بلوغ، کمال و اختیار از شرایط عامه و تکلیف است. اما حریت به دلیل خاص است. چون اگر عبد باشد، مجازات وی نصف است و یا اینکه اقرار عبد به ضرر غیر می تواند باشد. و تکرار الاقرار اربعا فی اربعه مجالس. یکی از شرائط اینکه اقرار مثبِت زنا باشد چهار دفعه اقرار است و این عبارت می گوید چهار دفعه اقرار باید در چهار جلسه باشد و اگر در یک جلسه چهار مرتبه اقرار کند کافی نیست. که این مسئله مورد اختلاف است. بسیاری از اهل سنت، اقرار در یک جلسه را مثبِت زنا می دانند و برخی هم مثل شیعه معتقدند باید در چهار جلسه باشد. در بین شیعه هم نادراً برخی فقها اقرار در یک جلسه را کافی می دانند. ولو اقرّ دون الاربع لم یجب الحد و وجب التعزیر اگر کمتر از چهار دفعه شد، حد واجب نیست ولی تعزیر واجب است. باید دید دلیل اولیه لزوم چهار مرتبه اقرار و در چهار جلسه بودن چیست؟ اقرار العقلاء علی انفسهم جایز یک قاعده کلی است ولو به ضرر خودش باشد. اما در چنین جایی که می خواهد حد بر او جاری شود، بگوئیم چهار مرتبه شرط است و اقرار اولی و دومی و سومی بلا اثر می تواند باشد، و حتی برخی در تعزیر هم شک کرده اند، دلیل اصلی چیست؟ دلیل اصلی روایات باب است که هم درباره مرد هست و هم درباره زن. این روایت قبلا هم خوانده شد که دلیل اصلی این اقرار موجب ثبوت زنا هست. روایت باب است. در باب ۱۶ از ابواب حد زنا در حدیث اول می فرماید:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ تا اینجا اشخاص شناخته شده هستند عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِى حَمْزَةَ گفته شده وی ابی حمزه بطائنی واقفی است و به حضرت موسی بن جعفر(ع) که رسیده توقف کرده است و درباره اینکه واقفی بودن سبب می شود حدیثش قبول شود یا نه بین رجالیون اختلاف است. اما خصوص این شخص را آدم قابل قبولی نمی دانند. عَنْ أَبِى بَصِيرٍ که شناخته شده است عَنْ عِمْرَانَ بْنِ مِيثَمٍ سه چهار نفر به نام عمران بن میثم داریم که این آقا عمران بن میثم بن یحیی است زیرا جامع الرواه وقتی درباره عمران بن میثم صحبت می کند، با اشاره به این روایت می گوید که وی راوی این روایت است. أَوْ صَالِحِ بْنِ مِيثَمٍ عمران بن میثم و صالح بن میثم هر دو موثق هستند. امام باقر(ع) به صالح بن میثم گفته اند شما و پدرت را خیلی دوست دارم و مورد علاقه ما هستید. این سخن امام(ع) را دلیل بر ثقه بودن او می دانند. بنابراین در این سند فقط درباره علی بن حمزه واقفی اختلاف است و برخی او را متهم کرده اند و برخی دیگر گفته اند وقف که دلیل بر کذب نیست. و بقیه آدمهای شناخته شده و معتبر هستند. و همه در کتب فقهیه به این استدلال کرده اند ولو در بین روات آن این آدم واقفی است. عَنْ أَبِيهِ قَالَ: أَتَتِ امْرَأَةٌ مُجِحٌّ وسائل می گوید محج ولی در جامع الرواه که به این حدیث اشاره می کند، تحجّ می گوید یعنی با حضرت احتجاج می کرده است. و ظاهرا تحج صحیح است. أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ(ع) فَقَالَتْ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنِّى زَنَيْتُ فَطَهِّرْنِى طَهَّرَكَ اللَّهُ فَإِنَّ عَذَابَ الدُّنْيَا أَيْسَرُ مِنْ عَذَابِ الْآخِرَةِ الَّذِى لَا يَنْقَطِعُ فَقَالَ لَهَا مِمَّا أُطَهِّرُكِ؟ فَقَالَتْ إِنِّى زَنَيْتُ فَقَالَ لَهَا وَ ذَاتُ بَعْلٍ أَنْتِ إِذْ فَعَلْتِ مَا فَعَلْتِ أَمْ غَيْرُ ذَلِكِ قَالَتْ بَلْ ذَاتُ بَعْلٍ فَقَالَ لَهَا أَ فَحَاضِراً كَانَ بَعْلُكِ إِذْ فَعَلْتِ مَا فَعَلْتِ أَمْ غَائِباً كَانَ عَنْكِ قَالَتْ بَلْ حَاضِراً فَقَالَ لَهَا انْطَلِقِى فَضَعِى مَا فِى بَطْنِكِ ثُمَّ ائْتِينِى أُطَهِّرْكِ معلوم می شود آن موقع باردار بوده است. فَلَمَّا وَلَّتْ عَنْهُ الْمَرْأَةُ فَصَارَتْ حَيْثُ لَا تَسْمَعُ كَلَامَهُ قَالَ اللَّهُمَّ إِنَّهَا شَهَادَةٌ وقتی آن زن رفت، حضرت با جمله ای که صدای آن خیلی شنیده نمی شد فرمودند خدایا این یک نوبت شهادت شد. فَلَمْ تَلْبَثْ أَنْ أَتَتْهُ زمان زیادی نگذشت که برگشت و به حضرت عرض کرد فَقَالَتْ قَدْ وَضَعْتُ فَطَهِّرْنِى من وضع حمل کرده ام و مرا پاک کن قَالَ فَتَجَاهَلَ عَلَيْهَا حضرت جریان قبلی را ناشنیده گرفتند وتجاهل کردند فَقَالَ أُطَهِّرُكِ يَا أَمَةَ اللَّهِ مِمَّا ذَا قَالَتْ إِنِّى زَنَيْتُ فَطَهِّرْنِى قَالَ وَ ذَاتُ بَعْلٍ أَنْتِ إِذْ فَعَلْتِ مَا فَعَلْتِ قَالَتْ نَعَمْ قَالَ فَكَانَ زَوْجُكِ حَاضِراً أَمْ غَائِباً قَالَتْ بَلْ حَاضِراً قَالَ فَانْطَلِقِى فَأَرْضِعِيهِ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ كَمَا أَمَرَكِ اللَّهُ برو بچه ات را شیر بده وقتی دو سال تمام شد بیا! قَالَ فَانْصَرَفَتِ الْمَرْأَةُ فَلَمَّا صَارَتْ مِنْهُ حَيْثُ لَا تَسْمَعُ كَلَامَهُ وقتی زن رفت و صدای حضرت شنیده نمی شد، حضرت فرمودند قَالَ اللَّهُمَّ إِنَّهُمَا شَهَادَتَانِ یعنی ثابت شد که دو مرحله گفته است. قَالَ فَلَمَّا مَضَى الْحَوْلَانِ أَتَتِ الْمَرْأَةُ فَقَالَتْ قَدْ أَرْضَعْتُهُ حَوْلَيْنِ فَطَهِّرْنِى يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ چه آدمهایی بودند که قیامت را اینطور باور دارد! زن بچه داری که بچه اش را شیر می دهد، می ترسد بمیرد و عذاب قیامت بر گردنش باشد! عذاب قیامت را نمی خواهم بلکه عذاب دنیا را می خواهم! فَتَجَاهَلَ عَلَيْهَا وَ قَالَ أُطَهِّرُكِ مِمَّا ذَا فَقَالَتْ إِنِّى زَنَيْتُ فَطَهِّرْنِى فَقَالَ وَ ذَاتُ بَعْلٍ أَنْتِ إِذْ فَعَلْتِ مَا فَعَلْتِ فَقَالَتْ نَعَمْ قَالَ وَ بَعْلُكِ غَائِبٌ عَنْكِ إِذْ فَعَلْتِ مَا فَعَلْتِ فَقَالَتْ بَلْ حَاضِرٌ قَالَ فَانْطَلِقِى فَاكْفُلِيهِ حَتَّى يَعْقِلَ أَنْ يَأْكُلَ وَ يَشْرَبَ برو بچه ات را اداره کن تا اندازه ای که بتواند خودش را اداره کند وَ لَا يَتَرَدَّى مِنْ سَطْحٍ وَ لَا يَتَهَوَّرَ فِى بِئْرٍ برو بچه ات را اداره کن که از بلندی و یا در چاه نیافتد قَالَ فَانْصَرَفَتْ وَ هِىَ تَبْكِى زن از حضور حضرت رفت و شروع به گریه کرد فَلَمَّا وَلَّتْ فَصَارَتْ حَيْثُ لَا تَسْمَعُ كَلَامَهُ وقتی زن رفت و صدای حضرت شنیده نمی شد، قَالَ اللَّهُمَّ هَذِهِ ثَلَاثُ شَهَادَاتٍ حضرت فرمودند این سه مرتبه قَالَ فَاسْتَقْبَلَهَا عَمْرُو بْنُ حُرَيْثٍ الْمَخْزُومِيُّ در راه عمرو بن حریث مخزومی این زن را دید که در حال گریه است. فَقَالَ لَهَا مَا يُبْكِيكِ يَا أَمَةَ اللَّهِ خانم چرا گریه می کنی؟ وَ قَدْ رَأَيْتُكِ تَخْتَلِفِينَ إِلَى عَلِيٍّ نزد علی(ع) رفت و آمد می کنی؟ تَسْأَلِينَهُ أَنْ يُطَهِّرَكِ فَقَالَتْ إِنِّى أَتَيْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ(ع) فَسَأَلْتُهُ أَنْ يُطَهِّرَنِى فَقَالَ اكْفُلِى وَلَدَكِ حَتَّى يَعْقِلَ أَنْ يَأْكُلَ وَ يَشْرَبَ وَ لَا يَتَرَدَّى مِنْ سَطْحٍ وَ لَا يَتَهَوَّرَ فِى بِئْرٍ وَ قَدْ خِفْتُ أَنْ يَأْتِىَ عَلَىَّ الْمَوْتُ وَلَمْ يُطَهِّرْنِى می ترسم بمیرم و عذاب این زنا برگردنم بماند. مایلم

حضرت مرا پاک کند! فَقَالَ لَهَا عَمْرُو بْنُ حُرَيْثٍ ارْجِعِي إِلَيْهِ فَأَنَا أَكْفُلُهُ عمرو بن حریث گفت من بچه ات را اداره می کنم. تو برگرد و از حضرت بخواه تا تو را پاک کند. فَرَجَعَتْ فَأَخْبَرَتْ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ(ع) بِقَوْلِ عَمْرِو بْنِ حُرَيْثٍ برگشت نزد حضرت و گفت عمرو اداره بچه مرا تکفل کرده است. فَقَالَ لَهَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ(ع) وَ هُوَ مُتَجَاهِلٌ عَلَيْهَا یعنی حضرت باز تجاهل کردند وَ لِمَ يَكْفُلُ عَمْرٌو وَلَدَكِ یعنی عمرو حرفی زده است، معلوم نیست کفالت را قبول کرده باشد! فَقَالَتْ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنِّي زَنَيْتُ فَطَهِّرْنِي فَقَالَ وَ ذَاتُ بَعْلٍ أَنْتِ إِذْ فَعَلْتِ مَا فَعَلْتِ قَالَتْ نَعَمْ قَالَ أَ فَغَائِباً كَانَ بَعْلُكِ إِذْ فَعَلْتِ مَا فَعَلْتِ قَالَتْ بَلْ حَاضِراً قَالَ فَرَفَعَ رَأْسَهُ إِلَى السَّمَاءِ فَقَالَ اللَّهُمَّ إِنَّهُ قَدْ ثَبَتَ عَلَيْهَا أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ إِلَى أَنْ قَالَ فَنَظَرَ إِلَيْهِ عَمْرُو بْنُ حُرَيْثٍ وَ كَأَنَّمَا الرُّمَّانُ يُفْقَأُ فِي وَجْهِهِ عمرو بن حیث دید که حضرت آنقدر ناراحت شده و چهره ایشان قرمز شده است مثل اینکه آب انار به چهره ایشان پاشیده اند. مرد حسابی به تو چه مربوط که ضامن اداره بچه وی شدی؟ حتما حضرت نظری داشته اند. این چه دخالت و مقدس بازی هاست که انجام می دهید؟ حضرت امام وقت بوده و می خواسته این زن مادری کند. فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ عَمْرٌو قَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنِّي إِنَّمَا أَرَدْتُ أَنْ أَكْفُلَهُ إِذْ ظَنَنْتُ أَنَّكَ تُحِبُّ ذَلِكَ وقتی عمرو اینطور دید، به امام گفت یا امیرالمؤمنین گمان کردم شما دوست دارید که این رجم محقق شود و این زن پاک شود. خواستم کمک کنم. نمی دانستم شما ناراحت می شوید. فَأَمَّا إِذْ كَرِهْتَهُ فَإِنِّي لَسْتُ أَفْعَلُ اما اگر ناراحت هستید، من این کار را نمی کنم! فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ(ع) أَ بَعْدَ أَرْبَعِ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ لَتَكْفُلَنَّهُ وَ أَنْتَ صَاغِرٌ بعد از اینکه چهار دفعه شهادت ثابت شد، باید متکفل بچه شوی و من هم بر تو نظارت می کنم و اگر کوتاهی کنی تو را مؤاخذه هم می کنم. جمله مورد استناد همین است که أ بعد أربع شهادات بالله. الْحَدِيثَ وَ ذَكَرَ أَنَّهُ رَجَمَهَا.
(وسائل الشيعه ج ۲۸ ص ۱۰۳)

این روایت صراحت دارد که زنی زنا کرده و تا چهار دفعه اقرار در چهار جلسه ثابت نشده حضرت دست به اقدام نزدند و بعد از چهار دفعه دستور رجم دادند و اقدام کردند. این روایت مورد استدلال است و همه فقها به آن تمسک کرده اند که فیشترط در ثبوت زنا به اقرار تعدد و در چهار جلسه. شبیه این روایت، در همین باب روایتی در مورد یک مرد هم ذکر شده که روایت دوم است و خودتان ملاحظه کنید. در همه طرف اقرار می کند و حضرت شرایط را می پرسند تا چهار مرتبه که ثابت می شود دستور رجم می دهند هم در مرد و هم در زن! روایت پنجم جمله ای دارد که اشاره می شود. بعد از اینکه حکم رجم اجرا شد:

... فَقَالُوا يَا قَنْبَرُ أَخْبِرْهُ أَنَّا قَدْ رَمَيْنَا بِحِجَارَتِنَا وَ بِهَا رَمَقٌ كَيْفَ نَصْنَعُ زنی زنا کرده و حکم رجمش صادر و عمل شده بود. خود حضرت شروع کرده بودند و بعد هم دستور دادند که مردم شروع کنند. تعدادی سنگ زدند تا تمام شد ولی زن هنوز زنده بود. به قنبر گفتند برو به حضرت بگو این هنوز زنده است. چکار کنیم؟ باز هم سنگ بزنیم؟ فَقَالَ عُودُوا فِي حِجَارَتِكُمْ فَعَادُوا حَتَّى قَضَتْ حضرت فرمودند تکرار کنید این سنگ زدنها را تا وقتی که او از دنیا رفت. فَقَالُوا لَهُ قَدْ مَاتَتْ فَكَيْفَ نَصْنَعُ بِهَا گفتند او مرده، چکار کنیم؟ قَالَ فَادْفَعُوهَا إِلَى أَوْلِيَائِهَا وَ مُرُوهُمْ أَنْ يَصْنَعُوا بِهَا كَمَا يَصْنَعُونَ بِمَوْتَاهُمْ. (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۱۰۷) حضرت فرمودند جنازه را تحویل اولیاء وی قرار دهید و بگوئید همانطور که با یک مرده عمل می کنید، با این زن هم عمل کنید. یعنی غسل و کفن و ... . پس معلوم می شود رجم مرحله ای از قتل است. که بحث جدیدی مطرح است و یکی از فضلای قمی کتابی نوشته و احتمالی ذکر کرده که إن شاء الله در جای خود مطرح می شود.

وصل الله علی محمد و آل محمد

دفعات اقرار کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

دفعات اقرار

خلاصه جلسه قبل:

مرحوم محقق در شرایع (ج ۴، ص ۱۷۹) فرمودند: و یثبت الزنا بالاقرار أو البینه. اما الاقرار فیشترط فیه بلوغ المقر و کماله و الاختیار و الحریه و تکرار الإقرار أربعا فی أربعه مجالس. عرض شد که شرط کمالِ عقل و اختیار از شرائط عامه تکلیف است و اینجا هم هست. در حریت، سند روایی و دلیل خاص داریم که حریت هم در اینجا شرط است و در اثبات زنا اقرار عبید و إماء به هر دلیلی که در جای خودش باید بحث شود کافی نیست. که خوشبختانه الان مبتلا به نیست. عبارت اخیر دو مطلب دارد: یکی اینکه اقرار باید چهار دفعه باشد یعنی این که قبل از چهار دفعه، کافی نیست و دیگر اینکه این چهار اقرار باید در چهار جلسه باشد و اگر در یک جلسه چهار اقرار کند کافی نیست. هر دو مسئله بین فقها مورد اختلاف است.

مرحوم محقق نسبت به مسئله دوم در آخر این بحث می فرماید فیه تردد که می رسیم. اولا در لزوم چهار اقرار و عدم کفایت کمتر از چهار مرتبه در بین فقها شخصیتی مثل إبن أبی عقیل معتقدند که یک اقرار هم کافی است اولا مطابق اقرار العقلاء علی انفسهم جایز و ثانیا به روایت خاصی استدلال می کنند. مشهور در بین عامه لزوم چهار اقرار است ولی تعداد زیادی از فقهای آنان به کفایت یک اقرار معتقدند. همراهی با عامه در روایات می تواند کمک باشد ولی در فتاوا مورد بحث است. به هر حال آنطور که شارحین شرایع مثل صاحب جواهر یا شهید در مسالک توضیح داده اند، فتوای اکثر عامه این است که یک اقرار هم می تواند کافی باشد ولی تعدادی هم معتقد به لزوم چهار دفعه اقرار هستند؛ که اسامی و استدلالهای برخی از آنها را ذکر کرده اند. اتفاقا ما کتاب صنایع البدایع را داریم که دوره مفصلی در ۲۰ جلد و از کارهای پس از انقلاب است و غیر از الفقه علی المذاهب الاربعه است که کتاب خیلی مهم و غالبا مستند است. می دانید در مسائل اختلافی فقه توجه به فتوای عامه از بحث هایی است که باید به آن توجه داشت. مرحوم آیه الله بروجردی مکرر در بحث های خود می فرمودند فهم روایات تا حدود زیادی به زمان صدور و فتاوای عامه بستگی دارد که در مواردی این روایات با توجه به فتاوای عامه بوده، مثلا از روی تقیه بوده و معصوم(ع)، به آن مسائل توجه کرده اند که در فهم روایت خیلی تاثیر دارد. از این جهت مخصوصا متاخرین غالبا در نقل فتاوا به فتاوای عامه توجه می کنند. مهمترین دلیل إبن عقیل صحیحه أبی فضیل است که دال بر کفایت یک اقرار است و شارحین شرایع هم به این روایت توجه می کنند. روایت اول از باب ۳۲ مقدمات الحدود:

ص: ۸۶

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنِ الْفُضَيْلِ روایت صحیحه است و آقایان شناخته شده و صحیحه هستند. قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(ع) يَقُولُ مَنْ أَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ عِنْدَ الْإِمَامِ بِحَقٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ مَرَّةً وَاحِدَةً حُرّاً كَانَ أَوْ عَبْداً أَوْ

حُرَّةً كَانَتْ أَوْ أَمَةً فَعَلَى الْإِمَامِ أَنْ يُقِيمَ الْحَدَّ عَلَيْهِ لِلَّذِی أَقَرَّ بِهِ عَلَى نَفْسِهِ كَائِناً مَنْ كَانَ روایت خیلی صریح است. سند که صحیحه است و دلالت هم خیلی صریح و روشن است. مقصود از امام هم حاکم شرع یا امام معصوم است. إِلَّا الزَّانِيَ الْمُحْصَنَ که در زنای محصنه لازم نیست. در زنای غیر محصن چطور؟ روایات در مقام جمع دو بحث است. یکی اینکه اصلا حق من حدود الله شامل زنا هم می شود یا نه؟ ذیل این جمله، زانی محصن را استثناء کرده است و در زنای غیر محصن باید گفت اقرار واحد هم منشاء حکم می باشد و می توان به آن استدلال کرد. فَإِنَّهُ لَا يَرْجُمُهُ حَتَّى يَشْهَدَ عَلَيْهِ أَرْبَعَةُ شُهَدَاءَ در محصن. آقایان در مقام جمع جمله ای گفته اند که جمله آخر روایت، آن جمع را رد می کند و متعجبم از اینکه چطور این جمع را گفته اند با اینکه صریح روایت خلاف آن است! فَإِذَا شَهِدُوا ضَرَبَهُ الْحَدَّ مِائَةَ جَلْدَةٍ در محصن هر وقت چهار شهادت بود صد ضربه زده می شود ثُمَّ يَرْجُمُهُ یعنی هم جلد و هم رجم. بیشتر به این تکه روایت استناد می شود با اینکه اولی هم تصریح دارد: قَالَ وَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(ع) وَ مَنْ أَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ عِنْدَ الْإِمَامِ بِحَقٍّ حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ که ظاهرا عطف بیان است. فِي حُقُوقِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يُقِيمَ عَلَيْهِ الْحَدَّ الَّذِی أَقَرَّ بِهِ عِنْدَهُ حَتَّى يَحْضُرَ صَاحِبُ الْحَقِّ أَوْ وَلِيُّهُ فَيُطَالِبَهُ بِحَقِّهِ به عبارت دیگر حق الله را از حق الناس می خواهند جدا کنند. در حق الله فرمودند یک اقرار هم کافی است و باید امام حکم را اجرا کند. ولی در حق الناس یک اقرار کافی نیست و تا وقتی صاحب حق از مردم مراجعه نکند و مطالبه نکند ولو عند الامام اقرار شده باشد، نباید عمل شود. اینجا شخصی از اصحاب گفت: قَالَ فَقَالَ لَهُ بَعْضُ أَصْحَابِنَا يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ فَمَا هَذِهِ الْحُدُودُ الَّتِي إِذَا أَقَرَّ بِهَا عِنْدَ الْإِمَامِ مَرَّةً وَاحِدَةً عَلَى نَفْسِهِ أُقِيمَ عَلَيْهِ الْحَدُّ فِيهَا شما فرمودید برخی از حدود اگر نزد امام اقرار شد ولو یک مرتبه امام باید اجرا کند و در حدود دیگری که صاحب حق مردم هستند، فرمودید باید صاحب حق بیاید. آنهایی را که امام با یک اقرار باید اجرا کند کدامند؟ که در حقیقت مورد بحث همین قسمت از روایت است. روایت دو بخش است. بخشی حق الله است و بخشی حق الناس. در حق الناس نباید امام به این اقرار توجه کند تا کسی که صاحب حق است مثل ولی مقتول، صاحب مال مسروق عنه بیاید. فَقَالَ إِذَا أَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ عِنْدَ الْإِمَامِ بِسَرِقَةٍ قَطَعَهُ فَهَذَا مِنْ حُقُوقِ اللَّهِ قطع ید در سرقت از حقوق الله است که السارق و السارقه فاقطعوا ایدیهما (مائده / ۳۸) وَ إِذَا أَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ أَنَّهُ شَرِبَ خَمْراً حَدَّهُ فَهَذَا مِنْ حُقُوقِ اللَّهِ که در آیات و روایات در مورد شارب خمر هست وَ إِذَا أَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ بِالزِّنَا وَ هُوَ غَيْرُ مُحْصَنٍ یعنی تصریح کرده اند از مواردی که یک بار اقرار کافی است زنا می باشد فَهَذَا مِنْ حُقُوقِ اللَّهِ قَالَ وَ أَمَّا حُقُوقُ الْمُسْلِمِينَ فَإِذَا أَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ عِنْدَ الْإِمَامِ بِفِرْيَةٍ در حقیقت قذف کرده لَمْ يَحُدَّهُ حَتَّى يَحْضُرَ صَاحِبُ الْفِرْيَةِ أَوْ وَلِيُّهُ وَ إِذَا أَقَرَّ بِقَتْلِ رَجُلٍ لَمْ يَقْتُلْهُ حَتَّى يَحْضُرَ أَوْلِيَاءُ الْمَقْتُولِ فَيُطَالِبُوا بِدَمِ صَاحِبِهِمْ. (وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۵۶) حاصل این صحیحه اینکه بین حق الله و حق الناس فرق گذاشته اند. در حقوق الله فرموده اند که یک اقرار کافی است اما گرچه در حقوق الناس یک اقرار کافی است ولی امام نمی تواند حد را انجام دهد مگر اینکه صاحب حق مطالبه کند ولی مطلب مهمی که قابل بحث است اینکه زنا هم از جمله حدودی شمرده شده که با یک مرتبه اقرار باید حد بخورد. بخصوص اینکه صحابی بعد از اینکه امام(ع) فرق را گفتند سوال کرد آن قسم اول چیست؟ که امام سه نمونه ذکر کردند. این دلیل ایشان بر کفایت یک اقرار که صحیحه هم هست. در این روایت زنای محصن را حق الناس ذکر کرده زیرا پای همسر در میان است و البته حق الله هم وجود دارد. اما در غیر محصن شخص همسر نداشته و زنا کرده در نتیجه فقط حق الله است. و أبی عقیل غیر از ادله عامه به این روایت هم تمسک کرده است وفاقاً للعامه. حال باید ادله عامه بر لزوم چهار اقرار را دید و با این روایت آنها را جمع کرد. که معمولا فقها در این مسئله دنبال پیدا کردن راه جمع هستند. و در این مسئله دو فتوای مختلف از امام واحد داریم که هر دو صحیحه هستند و نمی توان از یکی گذشت بلکه باید بین آنها جمع کرد. و اینجا به مخالفت یا موافقت عامه نمی شود تمسک کرد زیرا بسیاری از عامه هم موافق خاصه هستند و صاحب مسالک اسامی برخی

از آنـان را آورده است. ضـمن اینکه موافقت و یـا مخالفت عامه در روایت است و در فتوا ملاک نیست. یعنی اگر مفاد روایتی موافق عـامه بود می توان این موافقت عـامه را یکی از مُضـعِفات آن روایت بـدانیم. در خیلی از فتاوا موافق عامه هستیم. مثلا ما حـج را واجب می دانیم و آنهـا نیز واجب می داننـد و ... . تقیه در این روایت هم معنا نـدارد. زیرا در آن زمان بسـیاری از فقها مطابق نظر امام فتوا داده اند و معنای تقیه این است که همه یا حداقل مشهور عامه یک طرف باشند و امام ملاحظه مشهور عامه را کرده باشـد. اما در جایی که در خود عامه هم بسـیاری موافق امام(ع) هسـتند تقیه معنا ندارد. یک روایت دیروز خوانده شـد که تصـریح در لزوم چهار اقرار می کنـد. روایت معروف دیگری که اکثر آقایان هم به آن اسـتناد می کنند، روایت ماعز اسـت که در نقل اختلافاتی دارد و در کتب روایی ما با کتب عامه تفاوتهایی دارد. لـذا ما از کتب خودمان بایـد بخوانیم. در باب ۱۵ حکم زانی است:

ص: ۸۷

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ عمرو بن عثمان را در روايات ديگر هم ديـدم و مقـدارى هم جسـتجو كردم ولى الان درست نمى توانم وضـعيت اش را بگويم اما ديگران به روايت توجه كرده انـد و بقيه راويان هم خيلى روشن هستند و مى توان گفت حداقل موثقه است. اسم اصلى حسين بن خالد، حسين بن أبى العلاء بوده، كوفى، صاحب يكى از اصول اربعمئه و فقيه شـناخته شده اى مى باشد. قَالَ: قُلْتُ لِأَبِى الْحَسَنِ(ع) منظور امام رضا(ع) مى باشد. أَخْبِرْنِى عَنِ الْمُحْصَنِ إِذَا هُوَ هَرَبَ مِنَ الْحَفِيرَهِ هَـلْ يُرَدُّ حَتَّى يُقَامَ عَلَيْهِ الْحَـدُّ فَقَالَ يُرَدُّ وَ لَا يُرَدُّ فَقُلْتُ وَ كَيْفَ ذَاكَ فَقَالَ إِنْ كَانَ هُوَ الْمُقِرَّ عَلَى نَفْسِهِ ثُمَّ هَرَبَ مِنَ الْحَفِيرَهِ بَعْـدَ مَا يُصِـيبُهُ شَـىْ ءٌ مِنَ الْحِجَارَهِ لَمْ يُرَدَّ اگر زنا از راه اقرار ثابت شده بود و بعد رجم شـده و در حـال رجم فرار كرده و حتى يكى دو سـنگ هم به او خورده است و بعـد از حفيره فرار كرده برنمى گردد زيرا همه فقها مى گويند خروج از حفيره به معناى رد و انكار اقرار است و اگر كسى اقرار كرد و بعد انكار كرد بايد انكار را قبول كرد. وَ إِنْ كَانَ إِنَّمَا قَامَتْ عَلَيْهِ الْبَيِّنَهُ وَ هُوَ يَجْحَـدُ ثُمَّ هَرَبَ رُدَّ اگر زنا از طريق بينه ثابت شـده، و از حفيره خارج شده بايد برگردانده شود. وَ هُوَ صَاغِرٌ يعنى با زور و تحقير او را برگرداننـد. حَتَّى يُقَامَ عَلَيْهِ الْحَـدُّ دليل اين قسـمت است: وَ ذَلِكَ أَنَّ مَاعِزَ بْنَ مَالِكٍ أَقَرَّ عِنْـدَ رَسُولِ اللَّهِ(ص) بِالزِّنَا در محضر رسول خـدا(ص) اقرار به زنا كرد. فَأَمَرَ بِهِ أَنْ يُرْجَمَ فَهَرَبَ مِنَ الْحُفْرَهِ بعـد از اقرار نزد حضـرت و صدور دسـتور رجم، وقتى سنگ به او خورد از حفره فرار كرد. فَرَمَاهُ الزُّبَيْرُ بْنُ الْعَوَّامِ بِسَاقِ بَعِيرٍ زبير استخوان شترى را به سـمت او پرتاب كرد. فَعَقَلَهُ فَسَـقَطَ فَلَحِقَهُ النَّاسُ فَقَتَلُوهُ پس به پاى او خورد و او زمين افتاد. مردم هم بر سر او ريختند و او را كشـتند. ثُمَّ أَخبَرُوا رَسُولَ اللَّهِ(ص) بِـذَلِكَ جريان را خـدمت رسول اكرم(ص) نقل كردنـد. فَقَالَ لَهُمْ فَهَلَّا تَرَكْتُمُوهُ إِذَا هَرَبَ يَـذْهَبُ چرا او را رها نكرديـد تا برود؟ فَإِنَّمَا هُوَ الَّذِى أَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ او نزد من اقرار به زنا كرده و با بينه كه ثابت نشـده بود! در نتيجه نبايـد او را برمى گردانديد. وَ قَالَ لَهُمْ أَمَا لَوْ كَانَ عَلِيٌّ حَاضِـراً مَعَكُمْ لَمَا ضَـلَلْتُمْ پيامبر(ص) به آنها فرمود اگر على(ع) در ايـن جريـان حضـور داشت گمراه نمى شديـد و اين كـار را نمى كرديـد. قَـالَ وَ وَدَاهُ رَسُـولُ اللَّهِ(ص) مِنْ بَيْتِ مَـالِ الْمُسْـلِمِينَ. (وسائل الشيعه جص ۱۰۱) حضـرت رسول(ص) ديه مـاعز را از بيت المال به اولياء وى پرداخت كردنـد. زيرا مردم او را كشـته بودند و نبايد او را مى كشـتند و حد اجرا نشده است. وقتى فرار كرد، حكم حد لا حكم مى شود و اين قتل نفسى بوده كه بايد ديه آن پرداخت مى شده است. استدلال به اين روايت به اين نحو است كه اگر زنا با اقرار ثابت شده و از حفيره فرار كرد نبايد برگردد ولى اگر با بينه بوده بايد او را برگرداندند. اما اينكه چهار مرتبه اقرار بايد باشد، چيزى ندارد.

روایت دوم که ظاهرا همان روایتی است که دیگران نقل می کنند ولی بدون نام بردن از ماعز: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ أَبَانٍ عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(ع) أَتَى النَّبِيَّ(ص) رَجُلٌ مردی را نزد حضرت آوردند که ظاهر همان ماعز بود. فَقَالَ إِنِّي زَنَيْتُ فَصَرَفَ النَّبِيُّ(ص) وَجْهَهُ عَنْهُ حضرت روی خود را از وی برگرداندند. فَأَتَاهُ مِنْ جَانِبِهِ الْآخَرِ آمد این طرف حضرت ثُمَّ قَالَ مِثْلَ مَا قَالَ فَصَرَفَ وَجْهَهُ عَنْهُ مجددا حضرت روی خود را از وی برگرداندند. ثُمَّ جَاءَ الثَّالِثَةَ مرتبه سوم دوباره آمد. ظاهرا در یک جلسه بوده هر چند برخی می گویند در چند جلسه بوده است. فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي زَنَيْتُ وَ عَذَابُ الدُّنْيَا أَهْوَنُ مِنْ عَذَابِ الْآخِرَةِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ(ص) أَ بِصَاحِبِكُمْ بَأْسٌ به قول ما مگر عقلت کم است؟ چرا می گویی زنا کردم؟ يَعْنِي جِنَّةً معلوم نیست این فقره از روایت است یا نه؟ فَقَالُوا لَا در روایت عامه می گویند از خودش پرسیدند. فَأَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ الرَّابِعَةَ فَأَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ(ص) أَنْ يُرْجَمَ فَحَفَرُوا لَهُ حَفِيرَةً فَلَمَّا أَنْ وَجَدَ مَسَّ الْحِجَارَةِ خَرَجَ يَشْتَدُّ فَلَقِيَهُ الزُّبَيْرُ فَرَمَاهُ بِسَاقِ بَعِيرٍ فَعَقَلَهُ بِهِ فَأَدْرَكَهُ النَّاسُ فَقَتَلُوهُ فَأَخْبَرُوا النَّبِيَّ(ص) بِذَلِكَ فَقَالَ هَلَّا تَرَكْتُمُوهُ ثُمَّ قَالَ لَوِ اسْتَتَرَ ثُمَّ تَابَ كَانَ خَيْراً لَهُ. (وسائل الشیعه ج ص ۱۰۲) این فقره آخر نسبت به روایت قبلی اضافه است. حضرت(ص) در این قسمت می فرمایند که اگر مخفی نگه داشته و توبه کرده بود بهتر بود تا اینکه وضعیت خودش را به اینجا برساند. و در این روایت هم دارد که حضرت(ص) دیه او را پرداختند. استدلال به این شکل است که اگر یک اقرار در جلسه کافی بود، باید حضرت(ص) همان مرحله اول دستور رجم او را می دادند. آمد نزد حضرت(ص) و گفت زنا کردم اما حضرت(ص) روی خود را برگرداند. پس معلوم می شود که یک اقرار کافی نیست. آمد این طرف و باز تکرار کرد دو مرتبه حضرت روی خود را بازگرداند. پس دو اقرار هم کافی نیست. و باز مرتبه سوم و در مرتبه چهارم حضرت به رجم وی دستور دادند. پس معلوم می شود تا چهار اقرار محقق نشده باشد حکم رجم صادر نمی شود. پس دلالت این روایت بر لزوم چهار مرتبه اقرار صریح است. البته بر اینکه در چهار جلسه باشد دلالت نمی کند و ظاهرا در یک جلسه بوده است. روایت دیروز صریح بود که باید در چهار جلسه باشد.

حـال جمـع بين اين روايـات و روايت مـاعز چيست؟ شـهيد در مسالـك فرموده است: و يظهر من إبن أبى عقيـل الإكتفـاء بمره واحده و هو قول اكثر العامه ... و أجيب بحمله على غير حد الزنا جمعا بين الأخبار (مسالك ج ۱۴۴ ص ۳۴۱) شهيد مى گويد جواب صـحيحه إبن أبى عقيـل كه تصـريح بر كفـايت يـك اقرار در حق الله و از جمله زنـا مى كرد، اين است كه آن صـحيحه براى غير زنا است و صـحيحه ماعز و بقيه براى زنا است! آيا مى شود كه اين جمع را قبول كرد؟ در ذيل صحيحه إبن أبى عقيل به زنـا تصـريح شـده است! پس اين جمع مرحوم شـهيد كه ظـاهرا خودشان هم قبول دارنـد بخاطر اينكه اشاره كردنـد كه فقها چنين جوابى داده اند، درست نيست و چنين جمعى قبول نيست.

و صل الله على محمد و آل محمد

چهار اقرار یا یک اقرار – تعداد جلسات اقرار کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

چهار اقرار يا يك اقرار تعداد جلسات اقرار

بحث ديروز منتهى شـد به جمع بين صـحيحه فضـيل كه مى فرمود اقرار يك مرتبه در حدود كافى است الا در زناى محصـنه و روايـات عديـده اى كه بر لزوم تعـدد اقرار دلالـت مى كرد. مثل روايت ماعز در زمان شـخص رسول اكرم(ص) و چنـد روايت زمان حضرت امير(ع) بخصوص روايتى كه درباره زنى بود كه نزد حضرت(ع) آمد و گفت طهرنى حضرت(ع) گفت از چى؟ زن گفت زنيت و تا چهار مرتبه رفت و برگشت انجام شد و حضـرت(ع) فرمودند خدايا اين شـهادت چهارم و بعد دستور رجم را دادنـد. اگر يك اقرار كافى است چطور در خبر ماعز و عمل حضـرت امير(ع) مى گويـد چهار تا؟ و اگر چهار تا لازم است صحيحه فضيل را چگونه بايد معنا كرد؟ هر كدام از شارحين شرايع به نوعى جمع را در حقيقت تبيين فرموده اند. مرحوم شهيد در مسالك فرموده اند: و أجيب بحمله على حد غير زنا!(مسالك الافهام الى تنقيح شـرائع الاسـلام، ج ۱۴ ص ۳۴۳) ظاهر اين عبـارت اين است كه نظر خودشـان اين نيست بلكه ديگران اين جـواب را داده انـد و گفته انـد مقصـود از روايت فضـيل سـاير حـدود غير از زنا هست و روايات دال بر تعـدد اقرار، مربوط به زنا هست و بنابراين جمعش به اين شـكل است در ساير گناهان غير از زنا با يك اقرار، شـخص مجازات مى شود بر اساس قواعد كلى اقرار العقلاء على انفسـهم جايز. ديروز اشاره شد كه اين راه جمع درست نيست زيرا در آخر روايت فضـيل، يكى از شـاگردان حضـرت(ع) كه حاضـر بود پرسـيد شـما در حقيقت فرق گذاشتيـد بين حقوق خـدا و حقوق ناس و در حق الله گفتيـد يك مرتبه كافى است و در حق الناس گفتيد تا وقتى صاحب حق مطالبه نكند امام نبايد و نمى تواند اقدام كند اما در حقوق خدا بايد اقدام كند. اين حق الله چيست؟ حضـرت(ع) سه مثال زدند كه يكى از آنهـا زنـا بود. يعنى بـا اينكه خود حضـرت(ع) در مثال سوم زنا را ذكر كردنـد چطور مى شود گفت مقصود از اين روايت غير زنا است؟ بنابراين حمل روايت فضـيل به غير زنا و ساير روايات به زنا جمع صـحيحى نيست بخاطر اينكه در روايت فضـيل زنا را از حقوقى ذكر كرده است كه امام مى توانـد با اقرار واحـد عمل كرده حد را اجرا كند. مرحوم صاحب جواهر در مقام جمع چنـد ايراد به اين روايت مى گيرنـد. مى فرمايند اول اين روايت موافق عامه است. و موافقت با عامه منشأ ضـعف آن است. ثانيا در اين روايت بين عبد و حر فرق نگذاشته است. چون روايت داشت كه عبدا كان أو حرا. در حاليكه از قطعيات فقه است كه بين عبـد و حر تفاوت هست و در عبيـد و إماء مجازات نصف است و يا اين مجازات نيست ولى در حر يا حره هست.

این دلیل دوم ضعف روایت فضیل. و مسئله سوم اینکه این روایت بین زنای محصنه و غیر محصنه فرق گذاشته در حالیکه در ثبوت مجازات چه رجم باشد و چه جلد، اگر یک اقرار کافی است بین جلد و رجم فرق نیست و چهار اقرار هم لازم باشد باز هم بین جلد و رجم فرق نیست. بنابر این در حقیقت ایشان روایت فضیل را تضعیف می کنند و در آخر هم می گوید بخاطر این و بخاطر اینکه مقصود حمل بر غیر زنا است، ناچار باید این روایت فضیل را کنار گذاشت. و غیر ذلک هم گفته اند که ما متوجه نشدیم چه تضعیف دیگری می توان برای روایت داشت؟ عبارت صاحب جواهر این است: إلاـ أنه مع موافقته للعامه و إشتماله علی عدم الفرق بین الحر و العبد و علی الفرق بین المحصن و غیره ... قاصر عن معارضه غیره من وجوه. فوجب طرحه أو حمله علی غیر الزنا من الحدود أو غیر ذلک. (جواهر الکلام ج ۴۱ ص ۲۸۲) جمع شهید را گفتیم درست نیست چون در خود روایت زنا را ذکر کرده و نمی شود گفت مقصود غیر زنا است. ایشان هم می فرمایند أو حمله علی غیر الزنا. چون این حمل در کلمات آقایان بوده است ایشان هم ذکر کرده اند. بنابراین راه جمع ایشان ترک روایت فضیل است. حال باید دید این توجیهات درست است یا نه؟

ص: ۹۰

اولاـ موافق عامه بودن مگر منشأ ضعف روایت است؟ اولا خود صاحب جواهر در ورود به بحث گفتند که اکثر عامه قائل به کفایت یک اقرار هستند ولی برخی به لزوم چهار اقرار معتقدند. و دیگران هم این مطلب را دارند. یعنی در عامه اتفاق نظر نیست. پس اولا موافق اکثر عامه است نه موافق همه عامه. ثانیا موافقت یا مخالفت عامه در فتوا نقشی ندارد و در روایت نقش دارد. و این موجب طرح روایت نمی شود. اصلا در مواردی که خود عامه اختلاف دارند، موافقت یا مخالفت عامه معنایی ندارد. اگر نظر عامه مشخص است مطلقا مثلا متعه را حرام می دانند مطلقا اینجا می توان مخالفت را اخذ کرد و مرجح هم هست. اما اگر اختلاف نظر باشد البته این بحث اصولی است و ما قبول نداریم که موافقت مشهور عامه موجب ضعف یا مخالفت آنان مرجح می باشد. که باید در اصول بحث شود. بلکه باید موافق یا مخالف همه عامه باشد مطلقا و در موارد اختلاف نمی شود به مرجح تمسک کرد. پس این دلیل صاحب جواهر که موافقت عامه سبب طرح این روایت می شود قبول نیست و حداقل بر آن خدشه وارد می شود. نکته دوم که صاحب جواهر فرموده اند فرق نگذاشتن بین حر و عبد است. در صحیحه فضیل می گوید با یک اقرار حد جاری می شود، حرا کان أو عبدا ولی در ادله دیگر داریم که احکام عبید فرق می کند. اینجا در مورد اقرار است یعنی اقرار یک بحث است و مجازات ها در عبد و حر فرق می کند مسئله دیگر است. به عبارت دیگر مجازات عبد و حر قطعا فرق می کند. و اصلا دلیل اصلی اینکه حریت را در اقرار شرط دانسته اند اینکه اقرار عبد اقرار در حق غیر است. عبد ملک غیر است و نمی تواند به ضرر خودش اقرار کند زیرا در حقیقت به ضرر مالکش اقرار کرده است. صریحاً در کلمات فقها هم هست بخصوص مرحوم آیه الله خوانساری تصریح کرده اند که اقرار عبد اقرار درباره ملک غیر است و اقرار در ملک غیر اعتبار ندارد. مثل اقرار صبی که اعتبار ندارد. حالا ایشان می گویند این روایت به دلیل اینکه فرق بین عبد و حر در قبول اقرار واحد و لزوم عمل به اقرار واحد یکی دانسته است فوجب طرحه و دیگران گفته اند عبد و حر با هم فرق می کنند. بله! عبد و حر با هم در احکام مجازات ها فرق می کنند اما در مسئله اقرار اگر بین عبد و حر فرق نباشد اشکالی ندارد و مانعی ندارد اگر این روایت را اخذ کنیم و بگوئیم اگر در حقوق الله کسی اقرار کرد، عمل می شود حرا کان او عبدا. یعنی اقرار عبد هم مأخوذبه است و حال آنکه مجازات عبد فرق می کند. ظاهرا این موجب نقص در روایت نمی شود،

مخصوصا که سند هم صحیح است.

راه حل تعارض:

در جواب تعارض روایت فضیل با فتوای مشهور می گوئیم که شهرت فتوایی در مواردی است که بین فقهای صدر اسلام بوده و احتمال چیزی داده می شود که به دست ما نرسیده است. و همه به آن شهرت اعتماد می کنند ولی شهرت از زمان علامه به این طرف اعتباری ندارد زیرا همه به استناد همین روایاتی که دست ما هم هست فتوا داده بودند. و متعجبیم از اینکه مرحوم آیه الله خوانساری این طرف قضیه را گرفته اند و می گویند روایت ماعز و یا روایت عمل حضرت امیر(ع) در مورد آن زن که به چهار اقرار توجه کردند، عمل حضرت رسول(ص) و عمل حضرت امیر(ع) است و عمل حجیت ندارد که دلالت کند بر لزوم چهار اقرار و شاید یک مرتبه هم کافی بود و آنجا علت خاصی وجود داشته است که حضرات بلافاصله عمل نکردند و اینطور احتمال داده اند که حضرات معصوم بوده اند و احتمال می دادند به چهار اقرار برسد و لذا به یک اقرار عمل نکردند و عمل اعتبار شرعی ندارد. و در مقام جمع، روایت فضیل را کنار نگذاشته اند بلکه در روایات این طرف احتمال جدیدی داده اند و از این مطلب معلوم می شود که جمع مسئله مشکلی بوده است. و تقیه هم در اینجا صدق نمی کند و راه ندارد. در هر حال اینجا هر دو روایت درست هستند و راه جمع معقول وجود ندارد مگر همین جمع های تبرعی ولی آقایان یکی را کنار گذاشته اند. مشهور روایت فضیل را کنار گذاشته اند برخلاف آیه الله خوانساری که می گوید عمل حضرت حجیت ندارد.

ص: ۹۲

من دنبال این هستم که در جلسه قوه استنباط آقایان قوی شود. کار ما تقلید نیست بلکه باید استدلال های آقایان را توجه کنیم. کار یک محصل این است که گفته دیگران را بررسی کند و سندش را توجه کند. جهت دلالت یعنی مسئله تقیه و عدم تقیه و خصوصیات دیگر را برسد. و جهات دیگر را برسد تا به مرحله فتوا برسد تا بینه و بین الله حجت داشته باشد. گفته دیگران برای خودشان و مقدانشان حجت است.

تعداد جلسات:

بحث بعدی اینکه اگر به لزوم چهار اقرار توجه کردیم، باید در چهار جلسه باشد و یا در یک جلسه هم چهار اقرار کافی است؟ این مورد اختلاف شدید است که مرحوم محقق اینجا فرموده اند فیه تردد و بسیاری می گویند در یک جلسه کافی نیست و باید در چهار جلسه باشد. منشأ اختلاف هم فتوای مرحوم شیخ در خلاف و مبسوط هست که در جلسه بعدی إن شاء الله بحث می شود. (۱)

و صل الله علی محمد و آل محمد

اقرار دون الاربع – چهار اقرار در یک جلسه کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

اقرار دون الاربع چهار اقرار در یک جلسه

خلاصه جلسه قبل:

عرض شد برای ثبوت تحقق زنا دو راه ذکر شده یکی اقرار و دیگری بینه. در اقرار هم بحث این شد که باید چهار مرتبه باشد.

دو مسئله باقی می ماند یکی اینکه اگر این اقرار کمتر از چهار مرتبه بود چه وضعی دارد و اگر چهار اقرار در یک جلسه بود چطور؟ مرحوم محقق در شرایع جایی که اقرار کمتر از چهار مرتبه باشد فرمودند حکمش تعزیر است. دلیل مسئله را هم شارحین فرمودند که اقرار به معصیت است و به هر حال در حدی که حد مقرر شرعی داشته باشد نیست. و طبعا می دانیم که تعزیر در اختیار قاضی است و مادون حد باید باشد. مسئله اول این شد که باید چهار مرتبه باشد و کمتر از چهار اقرار کافی نیست. تعارض روایات هم بحث شد که روایت فضیل می گفت یک اقرار هم کافی است ولی روایات دیگر می گفت حتما باید چهار مرتبه باشد. آخرین جمعی هم که به آن منتهی شدیم اینکه حد مذکور در روایت فضیل به معنای حد لغوی است. اعم از اینکه مستلزم تعزیر باشد و یا حد مصطلح. ولی حد مذکور در روایات ماعز و روایت عمل حضرت امیر حد مصطلح است. در نتیجه روایت فضیل در غیر زنا می شود و کسانی هم منصرف کردند به غیر زنا به این معنا توجه داشته اند.

ص: ۹۳

۱- (۱) در ادامه استاد محترم چند دقیقه ای به ادامه بحث اخلاق که گفتگوی حمام با حضرت امیر(ع) بود می پردازند.

چهار اقرار در یک جلسه:

اما مسئله مهم قابل بحث، چهار مرتبه اقرار در یک جلسه است. آیا این برای اثبات حد زنا چه جلد و چه رجم کافی است و یا باید در چهار جلسه باشد. این مورد اختلاف نظر است و مرحوم محقق می فرمایند: گرچه شیخ در خلاف و مبسوط گفته اند لازم است در چهار جلسه باشد ولی فیه تردد. (شرایع الاسلام ج ۴ ص ۱۳۸) یعنی مرحوم محقق تصریح نمی کنند لازم است در چهار جلسه باشد و یا در یک جلسه هم چهار اقرار منشأ حکم حد مصطلح می باشد. بنابراین دو قول صاحب اقوال صحیح وجود دارد و برخی بزرگان به آن فتوا داده اند. البته اکثر متأخرین قول دوم را - کفایت اقرار در یک مجلس - که مرحوم محقق هم فرموده اند فیه تردد، قبول کرده اند. لذا باید دلیل اصلی هر دو طرف را دید. عبارت شیخ در خلاف در مسئله ۱۶ در حد زنا چنین است: لا یجب الحد بالزنا الا باقرار اربع مرات فی اربعه مجالس فاما دفعه واحده فلا یثبت به علی حال اگر در یک جلسه چهار اقرار باشد ثابت نمی شود و قال به ابو حنیفه. در خلاف نظر دیگران را هم ذکر می کنند و می گوین ابوحنیفه هم مثل ما نظر داشته است. از شافعی هم نقل می کند که او اقرار در یک جلسه را هم کافی می داند و فتوای ابوعلاء را هم می گویند تا می رسند به دلیل خودشان: دلیلنا إجماع الفرقه و أخبارهم. (الخلاف ج ۵ ص ۳۷۷) ادعای ایشان این است که اجماع شیعه بر این است که باید در چهار جلسه باشد و منظور از اخبار هم یکی خبر ماعز است که البته برخی استظهار کرده اند چهار جلسه بوده و برخی استظهار کرده اند چهار جا بوده است نه چهار جلسه! و در چهار جلسه بودن این روایت اختلاف است و می توان در چهار جلسه بودن روایت ماعز تردید کرد. اما روایت حضرت امیر(ع) مفصل بود که آن زن در چهار مرتبه با فاصله های زیاد خدمت حضرت(ع) آمد. اول گفتند برو وضع حمل شود و بعد گفتند برو بچه را شیر بده و ... .البته من از ینابیع نقل کردم. در مبسوط چنین می گویند: لا یثبت حد الزنا الا بالإقرار اربع مرات من الزانی فی اربع مجالس متفرقه تصریح کرده اند که باید چهار اقرار در چهار مجلس باشد و بعید نیست کلمه متفرقه اشاره به حدیث ماعز باشد که برخی می گویند درست است که حضرت(ص) روی خود را برگرداندند و لذا دو مکان شد ولی یک مجلس صدق می کند که بعدا اشاره می شود. دو روایت از حضرت امیر(ع) نقل شد که آنها در مجالس متفرقه بود. و به قال جماعه یعنی شیخ به عده ای از فقها نسبت داده اند که آنها قائل به لزوم اربع مجالس هستند و قال قوم یثبت بإقراره دفعه واحده کسائر الإقرارات اینها گفته اند اقرار به زنا هم مثل سایر اقرارات دیگر است که یک دفعه اقرار هم کافی است. اگر گفت این نسبت را به فلانی داده ام، قذف است و حد قذف می خورد و اگر گفت به فلانی بدهکارم باید بدهی را بپردازد و نمی گویند چند مرتبه اقرار کند. مطابق قاعده اقرار العقلاء علی أنفسهم جایز و اعتبر قوم اربع مرات سواء کان فی مجلس واحد أو مجالس متفرقه. (المبسوط فی فقه الامامیه ج ۸ ص ۴) پس در خلاف و مبسوط فتوای شیخ این شد که چهار اقرار در چهار جلسه متفرق باید باشد. البته بارها گفته شد که اجماع ادعا شده در خلاف، اجماع مصطلح در اصول فقه نیست. و همه فقهاء هم این را قبول دارند. زیرا در بسیاری موارد اختلاف است و حتی نظر خود شیخ هم در کتب خود فرق می کند در حالیکه شیخ دلیل خود را در کتاب خلاف، اجماع ذکر می کند. منظور ایشان از اجماع، عده معتنابه از فقهاء می باشد و بحث ایشان مقابله با عامه است و لذا بعد می گوید ابوحنیفه چنین گفته، شافعی چنان گفته و ... ما نظرمان این است و دلیلمان هم اجماع فرقه است. مرحوم إبن حمزه هم در وسیله که هم صاحب جواهر نقل می کند و هم شهید در مسالک نقل می کند بعد از اینکه قول محقق را نقل می کنند، می گویند إبن حمزه در وسیله چنین گفته است: و اما ثبوته بإقرار الفاعل فیصح بأربعه شروط بإقرار الفاعل اربع مرات فی مجالس متفرقات و کونه عاقلا کاملا مختارا ... (الوسیله الی نیل الفضیله ص ۴۱۰) یعنی ایشان هم معتقدند که اقرار

بایـد چهار مرتبه و در چهار جلسه متفرقه باشـد. حداقل شـیخ در دو کتابشان و ابن حمزه در این کتاب به لزوم چهار جلسه فتوا داده اند ولی دیگران گفته اند در یک جلسه هم کافی است. پس مسئله بر می گردد به اینکه هل یشترط در ثبوت حد زنا اقرار در چهار جلسه باشد؟ محقق فیه تردد گفتند و شـیخ و إبن حمزه گفتند لازم است در چهار جلسه متفرقه باشد. اکثر متأخرین بر اساس نقل صاحب جواهر و شهید در مسالک گفته اند در یک جلسه هم کافی است و لازم نیست متعدد باشد.

خدمت برخی مراجع هم گفتم اینکه در درس اول می گوئید فلان آقا چنین گفته است و فلان آقا چنان گفته است باعث می شود که به دلیل شخصیت آن آقا ذهن طلبه می رود سراغ اینکه این قول معتبر است و دیگر حاضر نیست در برابر آن قول حتی اظهار خلاف هم بشود برایش سنگین است. دیگر فکر نمی کند که می شود مخالفت هم کرد این موجب می شود قدرت استنباط تضعیف شود. بگذارید مطلب مستند گفته شود در پایان هم بگوئید این قول فلان آقاست و آن قول برای آن آقاست.

شهید در مسالک اول قول لزوم چهار جلسه متفرقه را ذکر می کند و می فرماید دلیل اول خبر ماعز است که فعل پیامبر اکرم(ص) است که حضرت رسول در مورد ماعز چهار جلسه را منشأ اعتبار دانستند و بعد از چهار جلسه حکم کردند. دلیل دوم فعل امیرالمؤمنین(ع) است که ایشان هم عملا در چهار جلسه متفرق حکم کردند. دلیل دوم شهید برای این قول اصالت عدم ثبوت این عقوبت برای مواردی که اقرار در چهار جلسه نباشد. در حقیقت فرمایش ایشان به این برمی گردد که اگر چهار مرتبه اقرار بکند در چهار جلسه متفرق، قطعا باید به حکم زنا محکوم شود به اتفاق همه فقهاء ولی اگر چهار مرتبه در یک جلسه اقرار کند برخی فقها حکم را ثابت می دانند و برخی دیگر حکم را ثابت نمی دانند. اختلاف منشأ تردید و شبهه است. اصل عدم اشتراط است و اصل که عدم اشتراط شد، قدر متیقن آنجایی است که چهار مرتبه باشد و در کمتر از چهار مرتبه مشکوک است و شبهه هم که شد، الحدود تدرأ بالشبهات بنابراین چهار اقرار در یک جلسه کافی نیست و باید در چهار جلسه باشد. چون اصل عدم ثبوت این عقوبت است در جایی که چهار جلسه نیست پس به قول ایشان یشترط در ثبوت چهار جلسه متفرقه. عبارت شهید در مسالک این است: لأن ماعز بن مالک أقرّ فی اربعه مواضع بعدا عرض می شود که کلمه مواضع درست است و الاصل برائه الذمه من هذه العقوبه بدون ما وقع الإتفاق علیه. ما وقع الاتفاق علیه جایی است که چهار اقرار در چهار جلسه باشد. و در کمتر از چهار جلسه مورد اختلاف است. و لأن هذا الإختلاف مع ورود الواقعه کذلک شبهه یدرأ به الحد. (مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام ج ۱۴ ص ۳۴۳) اما نظر خودشان این نیست. در جواهر هم می گویند: لا دلاله فیه علی تعدد المجالس دلیل معتبری برای تعدد مجالس نداریم. فضلا عن أعتباره تا چه رسد که آن دلیل معتبر باشد. بل لعل ظاهر خبر ماعز کون المجلس واحدا (جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام ج ۴۱ ص ۲۸۳) ممکن است اصلا بگوئیم خبر ماعز جلسه واحده است و چهار جلسه نبوده. و تعبیر شهید در مسالک هم درست بود که فی اربعه مواضع بود. متن خبر این بود که طرف خدمت حضرت(ص) آمد و گفت زنیت فطهرنی. حضرت(ص) روی خود را از وی برگرداندند. شخص رفت آن طرف نشست و دوباره گفت زنیت فطهرنی. باز حضرت(ص) روی خود را برگرداندند و دوباره شخص رفت آن طرف نشست. تا مرحله چهارم که حضرت(ص) حکم رجم را صادر کردند. و ادامه خبر که قبلا گفته شد. حال آیا این چهار مجلس حساب می شود و یا چهار موضع و یک مجلس؟ اگر گفتیم چهار مجلس است، یشترط در اقرار چهار مجلس. اما اگر گفتیم چهار موضع است این روایت دیگر دلیل بر چهار مجلس متفرقه نمی شود بلکه یک مجلس بوده است و چهار موضع متفرق. اینکه چهار اقرار بوده است اختلافی نیست بلکه در استظهار از اینکه چهار مجلس بوده یا چهار موضع از یک مجلس بین فقهاء اختلاف است. برخی به این خبر استدلال کرده اند برای چهار جلسه مثل شهید و برخی مثل صاحب جواهر می گویند ظاهر خبر ماعز یک جلسه است. و لذا عبارت ایشان این است که بل لعل یعنی ایشان هم قطعی نمی گویند که یک جلسه است بلکه لعل ظاهر خبر الماعز کون المجلس واحدا. بنابراین به خبر ماعز نمی توان تمسک کرد پس خبر ماعز را کنار می گذاریم. ولی به فعل حضرت امیر(ع) که می توان تمسک کرد. که البته اگر بخواهیم این را رد کنیم و قول مشهور متاخرین را قبول کنیم باید فعل معصوم را به نحوی اصلاح کنیم و الا اگر چهار جلسه لازم نبود در همان مرتبه اول حکم به رجم می دادند. که البته

بعـدا می رسـیم که بگوئیم شاید بخاطر حمل و غیره حضـرت(ع) اینطور عمل کردند. اولا ممکن است بخاطر بارداری بوده که اگر حمل نـداشت و شـرعا چهار مرتبه اقرار می شـد ولو در جلسه واحد لعل حضـرت(ع) دسـتور می دادند. ما نمی دانیم و می شود تردیـد کرد و لـذا آقایان گفته اند قضـیه فی واقعه. پس دلیل کسانی که چهار اقرار در چهار جلسه متفرقه است، خبر ماعز که قابل شـبهه است. خبر حضرت امیر(ع) که قابل شبهه است. اصل برائت از این عقوبت و قاعده شبهه. بنابراین صاحب جواهر اصـلا اسـتدلالی برای چهار مجلس ندارنـد. یعنی مثل صاحب جواهر که تسـلط فوق العاده ای بر اقوال دارند و همه جا مسـتندا بحث خود را اثبات می کننـد، ایشان اینجا می گویند دلیلی بر تعدد مجالس نیست تا چه رسد اعتبار دلیل و خبر ماعز را هم رد می کند بعد می روند سـراغ ادله حدود و می گویند به نظر ما دلیل معتبری وجود ندارد بنابراین در یک جلسه هم کافی است. جمله آخر هم عبارت فقیه خوانساری در مدارک است ایشان هم می گویند: لا دلیل علی إشتراط اختلاف مجالس الإقرار یعنی این ادله ای که شـهید ذکر کردنـد را قبول ندارنـد إلا ما وجد فی فعل النبی(ص) و فعل امیرالمؤمنین(ع) و مجرد هذا لا یوجب الإشتراط فعل تنها کافی بر اشتراط نیست و لا یبعد الأخذ بعموم ادله الحدود (جامع المدارک فی شـرح مختصر النافع ج ۷ ص ۱۷) بـا اینکه اشتراط خلاـف اصـل است و ما روی هر کـدام از اینها حرف داریم. هم این خلاف اصل را اصل می دانیم و هم فعل را حجت می دانیم گرچه آقایان می گویند حجت نیست. البته فعل اطلاق ندارد ولی حجت هست.

و صل الله علی محمد و آل محمد

اقرار دون الاربع – چهار اقرار در یک جلسه کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

اقرار دون الاربع چهار اقرار در یک جلسه

بحث این بود که برای ثبوت جریمه زنا با اقرار، باید چهار مرتبه و در چهار مجلس باشد. بنابراین اقرار کمتر از چهار مرتبه و یا چهار مرتبه اقرار در یک جلسه، فایده ندارد. در مسئله اول که کمتر از چهار مرتبه اقرار باشد فرمودند که حد نیست چون چهار مرتبه شرط است، ولی تعزیر می شود. و آقایان هم از این بحث گذشته اند و اکثرا می گویند تعزیر می شود.

اما سوالی مطرح است که اگر کسی که اقرار به گناه کرد، بخواهد تعزیر شود باید اقرار به گناه، گناه باشد اولا و ثانیا مگر هر گناهی تعزیر دارد؟ مثلاـ اگر کسی غیبت کرد یا نمازش ترک شد مگر می شود بخاطر گناهی که کرده تعزیرش کرد؟ دو مقدمه لازم است تا بگوئیم اقرار کمتر از چهار دفعه تعزیر دارد. اولا اقرار به گناه، گناه است و ثانیا این گناه قابل تعزیر است. هر دو دلیل می خواهد و هیچیک دلیل روشنی ندارد. درست است که اقرار به گناه در غیر محکمه اشاعه فحشاء است و اشاعه فحشاء گناه است اما چه کسی گفته اقرار در محکمه گناه است؟ اگر کسی در حضور قاضی بر انجام خلاف اقرار کند، چه قاضی سوال کند و او جواب دهد و چه ابتداءا خودش به انجام خلاف اقرار نماید، اقرار به گناه در محکمه نه تنها اشاعه فحشاء نیست بلکه واجب است بر قاضی که استکشاف حقیقت کند و اگر سوال کرد بر طرف واجب است جواب دهد و این از مسلماتی است که در باب محکمه گفته شده بخصوص با مبنای ما یعنی ولایت فقیه در محکمه منتهی می شود به ریاست قاضی و قاضی است که ابتداءا باید محکمه را اداره کند و می تواند بگوید جواب سوال مرا بده و بگو این کار شده این کار نشده و او باید جواب دهد نه اینکه شاکی بگوید از متهم سوال کنید یا نه و حتی خیلی فرموده اند عدم جواب موجب تعزیر است. برخلاف نظر مرحوم سید که چون ایشان معتقد به ولایت فقیه نبودند و می گفتند شاکی باید از قاضی بخواهد تا قاضی از متهم بخواهد تا جواب دهد. در مبنای ولایت فقیه گفته اند عدم جواب یعنی عدم قبول محکمه و به اصطلاح سیاسی به معنای مقابله با نظام است. حال اگر کسی در جواب قاضی گفت من زنا کرده ام، اشاعه فحشاء کرده؟ نه! نه تنها اشاعه فحشاء نیست بلکه واجب است جواب قاضی را بدهد و بنابراین اقرار کمتر از چهار مرتبه در محکمه با حضور قاضی چرا تعزیر داشته باشد؟ و اما در شرایع فرموده اند کمتر از چهار دفعه تعزیر دارد! البته صاحب جواهر در شرح این عبارت از دو فقیه بزرگوار مثل مرحوم اردبیلی و مرحوم اصفهانی نقل می کنند که تعزیر ندارد ولی در آخر خود ایشان می گویند انصاف این است که بگوئیم تعزیر دارد. و راه تعزیر داشتن هم این است که بگویند معصیت است ولی سوال اینکه از کجا معصیت است؟ بله اقرار به گناه معصیت است در غیر محکمه ولی در محکمه معصیت نیست. پس در محکمه اگر اقرار کرد وجوب تعزیر قابل خدشه است و می شود گفت تعزیر ندارد. و به نظر ما انصاف مرحوم صاحب جواهر غیر انصاف است. یا انصاف این است که انصاف این نیست که بگوئیم تعزیر دارد در محکمه. و راه اثبات تعزیر اثبات این دو مقدمه است. اولا اقرار به گناه، گناه باشد و ثانیا هر گناهی قابل تعزیر باشد. که این دو مقدمه هم درست نیست و اصلا چه کسی گفته هر گناهی قابل تعزیر است؟ خیلی از گناهان قابل تعزیر نیست. در گناهان سیاسی اجتماعی و یا به اصطلاح احکام سلطانیه شاید تعزیر باشد مثلا کسی قاچاق کرده

یا از چراغ قرمز گذشته باشد. اما در خیلی موارد احکام شرعیه گفته اند که تعزیر ندارد. آیا کسی که غیبت کرد می شود تعزیر کرد؟ البته چیزی داریم که می شود کاهل نماز را تعزیر کرد اما اینکه هر گناهی تعزیر دارد مطلق نیست. اینکه اقرار به کمتر از چهار دفعه گناه است این اول کلام است. آیا اقرار در محکمه و در جواب قاضی - که واجب است جواب او را بدهد گناه است یا نیست؟ این جوابها گناه نیست. البته قاضی هم طرف را وادار به اقرار نمی کند بلکه می خواهد استکشاف حق کند و مثلاـ وقتی گفت إني زنيتُ قاضی برای اینکه بداند محصنه بوده یا غیر محصنه می پرسد زن داری یا نه؟ و ... . در روایت عمل حضرت امیر(ع)، مورد خاصی بوده که حضرت نمی خواستند اقرار ثابت شود لذا وقتی آن مرد جهت حضانت بچه واسطه شد حضرت(ع) به قدری ناراحت شدند مثل اینکه آب انار در صورت حضرت(ع) پاشیده بودند. و نداریم که امام معصوم و یا یک قاضی از سیستم قضایی حضرت امیر(ع) کسی را بخاطر اقرار کمتر از چهار تا شلاق زده باشند. و روایت هم شاهد بر این است که به راحتی نمی شود شلاق زد. زیرا در جایی که شاهد سه نفر بود و می گفتند نفر چهارم در راه است، بخاطر قذف شلاق خوردند ولی اینجا در دفعات اول تا سوم شخص شلاق نخورده است.

ص: ۹۶

چهار اقرار در یک جلسه:

می رسیم به بخش دوم عبارت صاحب شرایع. یعنی اگر چهار مرتبه باشد ولی در یک جلسه. دیروز عرض کردیم صاحب شرایع می گویند فیه تردد. اما شیخ در خلاف و مبسوط می گویند حتما باید در چهار جلسه باشد و دیگران فرموده اند در یک جلسه هم کافی است. قرار شد با بررسی ادله دو نظر ببینیم کدام را می توان قبول کرد. شارحین مفصل ادله کسانی که یک جلسه را کافی نمی دانند بحث کرده اند و کسانی که می گویند یک جلسه کافی است چه جوابی به این ادله داده اند. عرض شد صاحب مسالک از طرفداران عدم کفایت یک جلسه نقل می کند بعد از اصل نقل قول از شیخ و إبن حمزه، می فرماید در درجه اول فعل نبی(ص) و فعل حضرت امیر(ع) که دیروز صحبت شد. دوم اینکه اصل برائت ذمه از عقوبت رجم و یا جلد است در غیر مورد متفق علیه که مورد متفق علیه جایی است که چهار جلسه باشد. سوم اینکه شبهه است و لذا قاعده درأ وارد می شود. شک می کنیم که آیا چهار اقرار در یک جلسه کافی است برای محکوم کردن یا نه؟ چون فقها اختلاف دارند شبهه داریم و در نتیجه الحدود تدرأ بالشبهات. این سه دلیل محکم برای اینکه حتما باید چهار جلسه باشد. در مقابل جواب داده اند که اولا فعل النبی لیس بالحجه. تعجب می کنیم که صریحاً می گویند فعل نبی حجت نیست! بعد گفته اند فعل نبی هم قابل توجیه است بخصوص در خبر ماعز. در خبر ماعز چهار موضع بوده است نه چهار جلسه. پس می توان گفت در آن خبر یک جلسه بوده و به خبر ماعز نمی شود استناد کرد. خبر عمل حضرت امیر(ع) علاوه بر ضعف سند، واقعه ای است که حضرت(ع) به جهات دیگر گفتند در چهار جلسه. که قبلا اشاره شد که زن حامله بوده و قطعا هر حکمی صادر می شده به ضرر حملش بوده و به دلیل اینکه حمل داشته گفتند برو وقتی وضع حمل کردی بیا نه اینکه یک اقرار در یک جلسه و چهار اقرار در چهار جلسه باید ثابت شود همینطور بخاطر رضاع بچه گفتند برو بچه را شیر بده. پس به این روایت هم نمی شود استدلال کرد برای لزوم چهار جلسه. در اصل برائت هم گفته اند اینکه شما می گوئید در غیر مورد اتفاق اصل برائت است، خیر، اصل عدم لزوم اشتراط است یعنی شک می کنیم که آیا یشترط در چهار اقرار أن یکون فی أربع مجالس أو یکفی که چهار اقرار در مجلس واحد باشد. شک در اشتراط داریم. این عبارت مسالک است: لاصاله عدم اشتراط التعدد (مسالک

الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام ج ۱۴ص ۳۴۴). بنابراین استدلال های مهم دو طرف همین چند مورد است. فعل نبی و فعل امام و اصاله البرائه و اصاله الاشتراط برای طرف دوم. قاعده درأ که الحدود یدرأ بالشبهات. قائلین به دو طرف هم شخصیتهای برجسته هستند مثل مرحوم شیخ، مرحوم إبن حمزه در کتب معتبرشان. البته شیخ از کسانی است که در دو کتاب خود دو نظر دارند. در کتاب خلاف قائل به لزوم چهار مجلس هستند ولی در نهایه گفتند یک جلسه کافی است. و این اختلاف دال بر این است که بحث قابل دقت است. در یک زمان نظری دادند بعد دقت بیشتری کرده اند و نظر دیگری داده اند. مشهور متاخرین می گویند یک جلسه کافی است و دلیل بر لزوم اینکه در چهار جلسه باشد نداریم و فقیه محتاط ما مرحوم آیه الله خوانساری هم می گویند دلیل معتبری بر لزوم چهار جلسه نداریم. عبارت ایشان هم در آخر جلسه دیروز خوانده شد: لا دلیل علی اشتراط اختلاف مجالس الاقرار الا ما وجد فی فعل النبی(ص) و فعل امیرالمؤمنین(ع) و مجرد هذا لا یوجب الاشتراط که ما می گوئیم مجرد هذا یوجب الاشتراط و لا یبعد الاخذ بعموم ادله الحدود علی أن الاشتراط خلاف الاصل یعنی آخرین چیزی که جواهر، مسالک، آقای خویی و هم برخی دیگر آقایان گفته اند اینکه اطلاقات ادله حدود به حال خودش باقی است. تعبیر صاحب جواهر این است: فإطلاق المعتبره المؤید بإطلاق الفتوی و صریحها بحاله (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج ۴۱ ص ۲۸۳) این اطلاقها باقی است و چرا در چهار جلسه باشد؟ یک جلسه هم کافی است. در مسالک چنین است: و الاقوی عدم الاشتراط لعدم دلیل یقتضیه (مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام ج ۱۴ص ۳۴۴). دلیل مقتضی نداریم بنابراین یک جلسه کافی است. این حاصل حرفهای آقایان. حالا ما هستیم و آیه و روایات و حرفهای آقایان. باید چه تصمیمی گرفت؟ بینه را بعدا می رسیم که البته هیچ وقت با بینه ثابت نشده زیرا باید چهار نفر ببینند یدخل و یخرج! اما با اقرار در زمان نبی و امام و الان هم بارها ثابت شده است. اینجا را نمی شود با بینه قیاس کرد. یعنی گفت که چون در بینه چهار شهادت در یک جلسه کافی است، پس اینجا هم چهار اقرار در یک جلسه کافی است. این قیاس است و اول من قاس الشیطان.

برای من که یک جلسه قانع کننده نیست زیرا اولا فعلا نبی مکرم(ص) و فعل امیرالمؤمنین(ع) در چهار جلسه بوده است نه در یک جلسه. هم در خبر ماعز و هم خبر عمل حضرت امیر(ع) حداقل در چهار موضع که بوده و چهار موضع چهار جلسه است. الان هم قضات به متهم می گویند برو بیرون و دوباره بیا داخل. یعنی این رفتن و آمدن را دو جلسه حساب می کنند. معنای عرفی مهم است. جلسه یعنی جلس فی مجلس. و نشستن این موضع و سپس موضع دیگر یعنی جلس فی مجلس ثم جلس فی جلس آخر ثم جلس فی مجلس ثالث و ... . جلسه یعنی وحدت جلسه یعنی یک دفعه نشستن. البته بنده نمی خواهم به روایت استدلال کنم. ثانیا تمسک به اصول وقتی است که ادله نباشد و این یکی از اصول مسلم استنباط است و هر مجتهدی حق ندارد تا وقتی دلیل هست سراغ اصول برود. اینکه یک طرف می گوید اصل عدم اشتراط اربع مجالس است و طرف دیگر می گوید اصل برائت ذمه از عقوبت است در یک اقرار. تا دلیل هست تمسک به اصل درست نیست. اینکه آقایان به فعل معصوم و سپس اصل و بعد قاعده درع استدلال کرده اند یعنی سه مرحله بوده است. دلیل اول فعل النبی و فعل الامام. اما بر فرض که این دلایل هم خدشه داشته باشد، خدشه در روایت ماعز اینکه چهار موضع است نه چهار جلسه و خدشه در روایت عمل حضرت امیر(ع) به دلیل اینکه حضرت ملاحظه وضع حمل و بعد رضاعت و ... را می کردند کنار می گذاریم. ولی روایت دوم همان باب، مردی که آمد و گفت زنیتُ فطهرنی که اختلاف است که آیا این بحث ماعز است یا بحث دیگری است. در برخی روایات باب ۱۵ داریم که در چهار جلسه بوده است. این یک بحث که اولا در روایات داریم و اینکه شما می گوئید فعل نبی(ص) و فعل حضرت امیر(ع) را نداریم در برخی روایات دیگر داریم. هر چند روایات ماعز و عمل حضرت امیر را اشکال می کنید. روایات دیگر هست. ثانیا فرض می کنیم نداریم. و نوبت اصول عملیه می رسد، در اصول عملیه یک بحث این است که اگر کسی در یک جلسه چهار مرتبه اقرار کرد، خیلی فقهاء گفته اند لایجوز که حکم رجم او را صادر کنیم. فرض کردیم که دلیلی هم نداریم که این حجت است یا نیست. نه روایت داریم که بگوید کافی است و نه روایت دارید که بگوید لازم نیست. یعنی حتی یک روایت هم ندارید که بگوید چهار جلسه لازم نیست. روایاتی دارید که می گوید چهار جلسه لازم است اما در آن شبهه می شود و آن را رد می کنید ولی یکجا اگر دارید بگوئید که در روایات اشاره شده باشد لا یلزم اربعه مجالس. هیچ جا نفیش را نداریم. و به اصطلاح در جاهایی که نفی نداریم تعبیری است که اکثر آقایان هم در اصول و هم در فقه گفته اند. که سکوت دلیل بر عدم نیست. یعنی اگر فقیهی هیچ چیزی نگفته بر لزوم و عدم لزوم، شما می توانید بگوئید فتوایش عدم لزوم است؟ یعنی در تاریخ هزار ساله فقه ما به هر فقیهی مراجعه شود گفته است چهار اقرار لازم است و رد شده. نگفته ۴ جلسه و نه گفته یک جلسه. حال می توانید بگوئید فتوایش یک جلسه یا چهار جلسه است؟ هیچ طرف را نمی توان نسبت داد. بنابر این که بگوئید اطلاق فتاوا، اطلاق فتاوا اصلا دلالت بر عدم نمی کند و یک جا هم پیدا نمی کنید که گفته باشند لایلزم اربع مجالس. بله خیلی ها گفته اند یلزم اربع مجالس و برخی هم گفته اند لا یکفی مجلس واحد. این تا اینجا. بعضی آقایان مثل صاحب جواهر و آقای خوانساری گفته اند اطلاق روایات حدود. من سوال می کنم منظور از اطلاق ادله چه اطلاقی است؟ اولا در اصول به ما گفته اند اطلاق وقتی است که مقدمات اطلاق ثابت شده باشد و اولین مقدمه که همه بیان کرده اند، در مقام بیان بودن است. یعنی اطلاق وقتی قابل تمسک است که گوینده در مقام بیان مطلب باشد و نگوید. اما اگر در صدد بیان نباشد و مطلبی را گفته باشد، به این اطلاق نمی شود تمسک کرد. من به همین دلیل مراجعه کردم که آیا می شود یک عمومی در روایات حدود پیدا کرد که در صدد بیان لزوم چهار جلسه یا عدم بیان چهار جلسه باشد و اطلاق داشته باشد. واقعا وقتی مرور کردم چیزی ندیدم. مثلا ببینید: الرجم حد الله الاکبر و الجلد حد الله الاصغر (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۱۶) این درصدد بیان چهار جلسه یا یک جلسه است یا چهار اقرار و یک اقرار؟ اصلا

درصدد بیان نیست. إذا زنی الرجل المحصن رجم و لم یجلد (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۶۱) و قضی امیرالمؤمنین(ع) فی الشیخ و الشیخه أن یجلدا مئه و قضی المحصن الرجم و قضی فی البکر و البکره إذا زنیا جلدا و نفی(وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۶۱) المحصن یرجم و الذی قد املک که در حقیقت عقد بسته تعبیر می شد، و لم یدخل بها فجلد مئه و نفی سنه (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۶۳) و شاید دهها روایت اینطوری است که کلیاتی است که در هیچ کدام نه دلالت بر لزوم چهار جلسه دارد و نه دلالت بر عدم لزوم دارد. من از این آقایان که می گویند اطلاقات ادله حد می گوید چهار جلسه لازم نیست و به اطلاق تمسک می کنند می پرسم یکی را نشان دهند. بخصوص از آنهایی که به رجم در یک جلسه حکم می کنند و می خواهند حجت تمام شود و اگر آن آقا روز قیامت گفت بأی ذنب قتلت، بتوانند جواب وی را بدهند. فقهای بزرگی مثل شیخ طوسی و شیخ مفید و ... گفته اند باید در چهار جلسه از من اقرار بگیرید. اما من در یک جلسه اقرار کردم! جواب چیست؟ مفتی باید مدرک نشان بدهد. قاعده درع جلوی او را می گیرد. به قول صاحب مسالک اصالت برائت ذمه جلوی او را می گیرد. بنابراین اصالت عدم اشتراط در اینجا راه ندارد و نوبت به آن نمی رسد. به این ترتیب من واقعا جرأت نمی کنم بگویم اقرار در یک جلسه مجوز رجم می شود. در چهار جلسه حتما است اما در یک جلسه مورد بحث است.

ص: ۹۸

و صل الله علی محمد و آل محمد

معنای جلسه – عدم فرق بین زن و مرد در اقرار – کیفیت اقرار اخرس کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

معنای جلسه - عدم فرق بین زن و مرد در اقرار کیفیت اقرار اخرس

در مسئله دیروز منتهی شدیم نظر شیخ تقدم دارد و چهار اقرار در چهار جلسه اقرب به واقع و اقرب به احتیاط است. سوالی که می ماند اینکه معنای جلسه در شرع معین نشده است. مثلا در خبر ماعز جابجا شدن جلسه حساب می شود و یا چهار موضع، چهار جلسه نیست. بارها اینجا عرض شده که قاعده کلی در همه موارد مشابه اینکه اگر شارع مقدس موضوع را معین فرموده باشد نظر شارع معین است و الا اگر موضوعی ذکر شده و حکمی هم بر آن مترتب شده ولی موضوع تعریف نشده، مثلا الماء طاهر موضوع محول به عرف است. علت مطرح کردن این موضوع اینکه سوالی مطرح شد که اگر در دستگاه قضایی چنین عمل شود جایز است و یا نه؟ یعنی اینکه متهمی را که اقرار کرده می گویند برو بیرون از جلسه دادگاه و بعد چند دقیقه دوباره بیا داخل و مجددا اقرار می کند. ولی جلسه دادگاه همان جلسه است و جلسه جدیدی تشکیل نشده و در آمار، محاکمه این متهم را یک جلسه گزارش می دهند. به نظر ما این شبهه دارد. اولا قاضی می تواند تعقیب کند تا اقرارها مکرر شود تا چهار اقرار شود؟ در خلال بحث گذشته عرض کردیم از مجموع روایات استفاده می شود نمی تواند و حق ندارد چنین کند. خودش می تواند اقرار کند و حق دارد برای اینکه طاهر شود چنانچه در روایات هم وارد شده بود و با فاصله می رود و بر می گردد. قاضی نمی تواند برای اینکه اقرار بگیرد و تعدد را محقق کند به او بگوید برو بیرون و برگرد و وقتی برگشت به او بگوید باید اقرار کنی! اصل این عمل اشکال دارد. حتی اگر شاکی خصوصی هم وجود دارد شخص می تواند انکار کند. ما شک داریم که قاضی می تواند بگوید باید چهار دفعه اقرار کنی و چهار دفعه اقرار به این است که برو بیرون و برگرد دوباره اقرار کن تا برای من محقق شود زنا کرده ای! اینطور تثبت معلوم نیست داشته باشیم! شک نیست که قاضی وظیفه تثبت دارد و اتفاقا در جواهر و کتب دیگر کلمه تثبت ذکر شده و درباره خبر ماعز وقتی تشریح می کنند گفته اند به منظور تثبت بوده یعنی حضرت(ع) می خواسته اند ثابت کنند دیوانه نیست. ثابت کنند آدم نامنظمی نیست آدم صحیحی است. در آنجایی که حضرت(ع) گفتند برو من از اهل محل می پرسم چطور آدمی هستی؟ بررسی کردند گفتند آدم سالمی است. اصطلاح آئین دادرسی فعلی استکشاف حق است. یعنی قاضی موظف است برای استکشاف حق اقداماتی را انجام دهد که حقیقت روشن شود. اما قاضی حق ندارد برای اثبات اصل زنا بگوید چهار دفعه برو و بیا و اقرار بکن! اصلا قاضی موظف است به نحوی عمل کند که إن شاءالله اینطور نبوده و با هم کنار بیایند.

ص: ۹۹

اینجا شبهه وکالت یک روحانی در پرونده اختلاس سه هزار میلیاردی را هم بگویم که این روحانی وکیل رسمی است و اتفاقا آدم چپگرای شدیدی هم هست ولی این وکیل را خود متهم انتخاب کرده و دستگاه قضایی نقشی نداشته است. دادگاه در وکیل تسخیری حق انتخاب دارد ولی وکیلی را که خود متهم انتخاب کرده قانون می گوید باید طرف وکیل رسمی باشد.

یعنی کانون وکلاء او را تائید کند و این بحثی است که برخی آقایان می گویند خلاف شرع است و در شورای نگهبان بحث داریم که برخی می گویند متهم می تواند یک روحانی را که قبول دارد به وکالت معرفی کند ولی ما می گوئیم خیر، باید وکیل رسمی باشد. و قانون حق دارد برای مصلحت محدودیت هایی را ایجاد کند. و قانونی را که مجلس تصویب و شورای نگهبان تائید کرده شرعی می باشد.

بحث در معنای جلسه بود آیا قاضی می تواند برای تحقق چهار جلسه اینکار را بکند یا نه و اگر این کار را کرد چهار جلسه محقق می شود یا نه؟ به نظر ما هر دو اشکال دارد. هم اینکه قاضی به متهم بگوید برو بیرون و دوباره برگرد. نه اینکه به او بگوید برو بیرون و برنگرد. بلکه تا دادگاه تشکیل است باید برگردی و همان حرفی را که چند دقیقه قبل گفتی دوباره بگویی. و همینطور تکرار شود تا چهار جلسه محقق گردد. در قانون چنین چیزی نیست. و ثانیا وقتی رفت و برگشت عرف نمی گوید دو جلسه شد، سه جلسه شد. بهترین شاهد هم این است که اگر رئیس همین آقای قاضی به وی بگوید امروز چند جلسه داشتی؟ قاضی می گوید یک جلسه داشتم و به یک پرونده رسیدیم. در آمار هم همان پرونده را ذکر می کند. حداقل مشتبه است و دلیل هم همین اختلاف شما حضار است. برخی می گویند ممکن است به عنوان مقر چهار جلسه صدق کند ولی به عنوان قاضی همان یک جلسه است. شاهد دیگر اینکه در مواردی که در جلسات رسمی هستیم به علت طولانی شدن، اعلام تنفس می شود. در آئین نامه های جلسه اول شروع جلسه با تلاوت قران شروع می شود و بعد نطق. در تنفسها وقتی برمی گردند، ادامه بحث است. و می گویند ادامه جلسه است نه اینکه طبق آئین نامه اول قرآن بخوانید دوباره نطق افتتاحیه و ... . عرفا این رفتن بیرون و برگشتن سبب تعدد جلسه نمی شود. اینجا هم اصل کار مورد اشکال است و هم ثبوت تعدد. چنانچه در قانون چهار مرتبه اقرار باشد و نه چهار جلسه، باید قاضی نظر ولی فقیه بالفعل را عمل کند و در موارد اختلافی بین فقهاء هم نظر رهبری را عمل کند. بهترین مثال هم مسئله قسامه است. نظر مرحوم امام(رض) این بود که حتی یک نفر هم پنجاه قسم بخورد کافی است ولی نظر رهبری(حفظه الله) این است که باید پنجاه نفر قسم بخورند و کافی نیست. با اینکه قانون طبق فتوای امام(رض) نوشته شده ولی قضات در عمل باید فتوای ولی بالفعل را رعایت کنند. پس قدر مسلم برای کسانی که معتقد به لزوم چهار اقرار در چهار جلسه هستند اینکه باید چهار جلسه عرفی باشد که ما می گوئیم این که می گویند برو بیرون و بیا داخل، سبب تعدد عرفا نمی شود.

عدم تفاوت بین زن و مرد در اقرار:

عبارت مرحوم محقق این بود: و لو اقر دون الاربع لم یجب الحد وجب التعزیر و ما گفتیم تعزیر مشکل است و چرا تعزیر واجب است؟ و لو اقر اربعا فی مجلس واحد قال فی الخلاف و المبسوط لا یثبت و فیه تردد اختلاف را نقل کردیم و بالاخره انتخاب کردیم. دنباله این عبارت این است: و یستوی فی ذلک الرجل و المرأه و تقوم الاشاره المفیده للاقرار فی الاخرس مقام النطق. و لو قال زنیت بفلانه لم یثبت الزنا فی طرفه حتی یکرره اربعا و هل یثبت القذف للمرأه فیه تردد (شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۳۸) در حقیقت سه مسئله را بعد بحث ثبوت زنا با اقرار در چهار جلسه مطرح کردند. اول اینکه فرقی بین زن و مرد در اثبات زنا با اقرار نیست. در عمل هم روایات باب که خوانده شد هم در باب مرد بود و هم در باب زن. بخصوص روایاتی که مربوط به زمان حضرت امیر(ع) می شد، روایت صالح بن میثم، زنی بود که آمد گفت زنیت و حمل داشت و روایت دوم و سوم هم مردی بود که آمد گفت زنیت. بنابراین درست است که فرقی بین زن و مرد نیست. دلیل عدم فرق را هم آقایان شراح فرموده اند اطلاق ادله است. و درست هم هست. یعنی در ادله وارده برای ثبوت زنا به اقرار ندارد که مقر زن باشد یا مرد. اگر چهار مرتبه اقرار کرد ثابت می شود. اعم از اینکه زن باشد یا مرد. باب اقرار باب جدایی است. در باب اقرار که اقرار العقلاء علی انفسهم جایز اکثر ادله اقرار اطلاق دارد و زن و مرد را می گیرد و روایات باب اقرار هیچ فرقی بین زن و مرد نگذاشته است. در این باب هم که اقرار به زنا هست، هم مصداقی بوده که مرد اقرار کرده و هم مصداقی بوده که زن اقرار کرده. و طبعا صدق جلسه هم باید بین زن و مرد یکسان باشد.

ص: ۱۰۱

نحوه اقرار اخرس:

مطلب بعدی اینکه اگر مقر لال است و نمی تواند حرف بزند، در دادگاه شاکی خصوصی دارد و یا خودش برای تطهیر اقرار می کند، فرموده اند اشاره ای که بتواند مطلب را بفهماند بجای سخن گفتن از او قبول می شود و این مطلب را در همه جا داریم. یعنی اختصاص به اقرار در دادگاه برای ثبوت زنا ندارد و این اشاره اخرس بجای نطق وی می باشد. اینجا هم استدلال کرده اند به ادله ای که دلالت می کند اشاره اخرس بجای نطق است که چندین مورد این مسئله هست. بخصوص در دادگاه. اگر یادتان باشد روایتی خوانده شد که در دادگاه طرف می بایست قسم بخورد اما چون اخرس بود نمی توانست. حضرت(ع) فرمودند شکر خدا را که به من یاد داد یا توفیق داد که بتوانم حکم خدا را بیان کنم که چگونه باید قسم بخورد. بعد دستور فرمودند که شخص اخرس را نشاندند. برادرش را هم صدا کردند. قرآن را هم آوردند. به خودش گفتند بگو این کتاب چیست؟ دستش را برد بالا ـ و اشاره کرد به آسمان. یعنی این کتاب خداست. این اشاره را قبول کردند که یعنی این کتاب خداست. بحث هم شکایتی بود که از او شده بود که او بدهی خود را نمی پردازد و او باید قسم می خورد که من بدهکار نیستم. حضرت(ع) دستور دادند قلم و دوات آوردند و شهادت مفصل که اسم فلانی را پرسیدند و خصوصیات را گفتند و روی کاغذ نوشتند و بعد در جلوی خودش و با حضور برادرش در یک ظرف آبی شستند و بعد مقداری از آن آب را به اخرس دادند و گفتند بخور. اگر خوردی معلوم است که قسمت راست است و الا نه! او خودداری کرد و نخورد. حضرت(ع) حکم بدهکار بودن اخرس را صادر کردند و گفتند از قسم إباء کرده (وسائل الشیعه ج ۲۷ ص ۳۰۲) می بینید که با اشاره قضیه را تمام کردند. و از این نمونه ها مکرر در موارد مختلف وجود دارد. بنابراین استدلال آقایان که تقوم الاشاره مقام النطق مواردی است که در زمان ائمه(علیهم السلام) عمل شده و در عرف عقلاء هم همینطور است. اصلا آدمهای اخرس اینگونه کارهایشان را انجام میدهند. مثلا در بازار برای خرید با اشاره می پرسد قیمت چند است. و عرف به این اشارات مفیده اعتنا می کنند. پس در بحث اثبات زنا اشارات اخرس مثل نطق می ماند و طبعا باید چهار مرتبه باشد و در چهار جلسه.

ص: ۱۰۲

و صل الله علی محمد و آل محمد

نسبت زنا با زن عفیفه کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

نسبت زنا با زن عفیفه

قبل از ورود در بحث امروز یادآوری نسبت به آخر بحث دیروز شود و اینکه یکی دو نوبت موقع بیان قضاء تصریح کردیم که وضعیت قضاء در نظام اسلامی آنطور که در فقه ما هست یک مسئله است، بخصوص در مثل مبنای مرحوم سید صاحب عروه که ولایت را قبول نداشتند و روایات را حمل بر قضاوت می کردند و سیستم قضایی حاکم فعلی یک مسئله دیگر است و عمده بحث هم در اشتراط اجتهاد در قاضی است و اینکه اگر قاضی کافی نبود با اجازه مجتهد، قاضی غیر مجتهد بتواند قضاوت کند. که در شرائط فعلی ما اکثر قریب به اتفاق قضات این وضعیت را دارند. یعنی غیر مجتهدند ولی با اجازه رئیس قوه قضائیه که از طرف ولی امر مجاز است، احکامشان امضاء می شود. مکرر هم توضیح داده شده که حوزه اختیارات قاضی در سیستم فعلی چیزی است که در حکمش نوشته شده نه یک کلمه کمتر و نه یک کلمه بیشتر. مثلا کسی که قاضی کیفری است در حقوقی نمی تواند قضاوت کند. در کیفری درجه بندی وجود دارد و کسی که در قتل و مصادره می تواند حکم کند در چیزهای دیگر که پائین تر است نمی تواند حکم کند و بالعکس. قاضی اصفهان در تهران نمی تواند حکم کند و قاضی تهران در شیراز. هر قاضی در شعبه خود می تواند و حتی در خانه خود یا محکمه قاضی دیگر نمی تواند قضاوت کند. اجازه قضاوت محدود به همانی است که در حکم آمده. این نسبت به شعاع حق قضاوت. اما نسبت به عمل هم دائر مدار قوانین و مقررات است. یعنی طبق قوانین جاری می تواند حکم کند. با نظر و سلیقه و اجتهاد خودش نمی تواند حکم کند. احیانا طلاب فاضلی هم که هستند – که برخی در حد اجتهادند – به اجتهاد خود نمی توانند عمل کنند. یک قدم بالاتر تصریح کردم حتی یک مجتهد جامع الشرائط حوزه، قضاوت در هیچ مسئله ای را ندارد. به دلیل حاکمیت یک سیستم اسلامی در کل کشور مگر اینکه از دستگاه قضایی حکم داشته باشد. حتی مصداق هم داشتیم که در موردی شورای عالی قضایی واگذار کرد به شخصی که همه او را مجتهد می دانند و نظام و ما هم او را مجتهد می دانیم. ولی چون حکم نداشت ولی نظر داد، برخی گمان کردند این نظر قضایی است اما دستگاه قضایی گفت این نظر را قبول ندارم برای اینکه این نظر قضایی نیست و ایشان مجتهد است و نظر خودشان را دادند ولی حق قضاوت نداشتند. پس هم اصل قضاوت نیاز به اجازه دارد و هم شعاع قضاوت و هم مورد قضاوت. نتیجه اینکه دیروز گفتیم که قاضی نمی تواند به کسی که اقرار به زنا کرده بگوید برو بیرون و برگرد تا دو اقرار شود و کذا تا سه و چهار اقرار شود. این در موارد متعارفی است که حق ثالثی وجود ندارد یا قاضی حق تثبت و استکشاف حق ندارد، برخلاف مواردی که قاضی موظف به تثبت و استکشاف حق بود به دلیل اینکه صاحب حقی وجود دارد که شخصی آمده و شاکی هست. متاسفانه مواردی هم الان در دستگاه قضایی وجود دارد مخصوصا در شهرهای بزرگ بخصوص این اواخر که مقداری دختر پسرها و زن و مردها را آزاد گذاشتند و روابطی بوجود آمده که به همدیگر قول می دهند. بعد که به قول عمل نمی کنند به دستگاه قضایی شکایت می کنند. یا مثلا قول ازدواج داده اما بعد اینکه تجاوز کرده ترک کرده و صاحب حق معینی شکایت دارد و دنبال این است که حقش استیفاء شود و یا ولی امر کسی نسبت به تجاوزی که به فرزندشان

شده. اینجا که کسی شکایت کرده و کیفری می باشد و از حدود هم هست مطابق قوانین قاضی باید استکشاف حق کند و بر اساس قوانین باید عمل کند. البته بحث کلی یک بحث دیگری بود که در متن قانون اساسی هم هست که اگر قانون مدونی نیست قاضی موظف است به فتاوای مراجع مراجعه کند و بر اساس آنها عمل کند و خوشبختانه امروز بر حسب فتاوای مراجع هم مرجع معینی در مجموعه سیستم در قم هست که فتاوا در اختیارش هست و می تواند مراجعه کند. و شبهه ای هم هست که حتما باید فتوای ولی امر بالفعل باشد بخصوص در مثل نفوس و دماء. بنابراین فرق است بین اینکه کسی که متهم شده و اقراری هم در دادگاه کرده با شخصی که شاکی خصوصی دارد. قاضی باید تا می تواند کاری کند که ثابت نشود زنا شده. در روایت صریحاً هست که لعلك كذا لعلك كذا. یعنی نگو که من زنا کردم. برو! اما اگر شاکی خصوصی وجود دارد و حق خود را دنبال می کند قاضی موظف است و می تواند این کار را بکند. این برای کسی که فتوایش لزوم چهار مرتبه اقرار در چهار جلسه هست و ما هم یک جلسه را کافی نمی دانیم. اما ظاهرا قانون فعلی یک جلسه را کافی می داند و قاضی اگر در یک جلسه چهار اقرار را شنید می تواند بر اساس قانون فعلی عمل کند. ولی اگر همان قاضی مقلد کسی هست که چهار جلسه را لازم می داند معمولاً احتیاط می کند و چهار جلسه می گذارد. منتها چهار جلسه زمانی می گذارد. شنبه یک جلسه می گذارد و دوشنبه و ... . تعدد جلسه را تعدد کامل صدق عرفی می گذارد. البته قاضی تحکیم مورد بحث نیست بلکه قاضی محکمه و فرق است بین قاضی تحکیم و قاضی محکمه. قضات فعلی هم اهل هستند یعنی یک قاضی تازه وارد را قاضی کیفری نمی کنند یا قضاتی که در تهران هستند مخصوصا محاکم بالا چندین سال سابقه دارند. البته رئیس قوه قضائیه هم از اختیاراتی برخوردار هست. خوشبختانه سیستم بخش تجدید نظر دارد به دلیل اینکه قضات منصوبند. و در برخی امور مهام مثل قتل از تجدید نظر به دیوان عالی می رود. خوشبختانه دستگاه قضایی در طول ۳۴سال تکامل داشته است مثل سایر دستگاهها. هر چند الان دچار کمبود نیرو هستند به دلیل اینکه بسیاری از قضات باسابقه و باتجربه بازنشسته شده یا در حال بازنشستگی هستند. و مراجع هم باید توجه داشته باشند که کمک به دستگاه قضایی در این مراحل واجب است نه اینکه به طلبه بگویند برو درست را بخوان!! در هر حال دیروز گفته شد قاضی حق ندارد به طرف بگوید برو بیرون و برگرد در مراحلی که حق ثالثی وجود ندارد یا خود شاکی دنبال استحقاق حق خود نیست. قاضی باید کاری کند که تا می تواند چیزی ثابت نشود. و این در روایات هم هست. مطلب دوم اینکه اگر ما قایل به چهار جلسه شدیم، رفت و برگشت را چهار جلسه نمی دانیم چون حقیقت شرعیه نداریم و باید صدق عرفی کند. و در صدق عرفی تشکیک کردیم. اگر کسانی چهار جلسه می دانند طیب الله و حکم هم بکنند. دیوان عالی هم اصلا ماهوی رسیدگی نمی کند و کارش رسیدگی به قضا نیست، کارش رسیدگی شکلی است یعنی در حقیقت قضات دیوان می خواهند ببینند آیا محکمه بدوی و محکمه تجدید نظر درست رسیدگی کرده اند یا نه. و اگر نقض حکم بدوی هم بکنند بر می گردانند به همان محکمه یا محکمه دیگری. بنابراین قضات در سیستم اسلامی باید اولا مجتهد باشند و باید مطابق فتوای خود رای دهند. قاضی اگر چهار جلسه می داند باید چهار جلسه عرفی شود. و ثانیا ما گفتیم این رفت وبرگشت را جلسه نمی دانیم.

ص: ۱۰۳

مسئله بعدی این است: ولو قال زنیت بفلانه لم یثبت الزنا فی طرفه حتی یکرره اربعا و هل یثبت القذف للمرأه فیه تردد (شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۳۹) الان فرهنگ عمومی خیلی بهتر شده است متاسفانه یادم است در زمان

بچگی ما فحاشی در کوچه بازار خیلی روان و عادی بود. وقتی دعوا می شد کلمات زشتی که قذف هم بود به همدیگر می گفتند. حال اگر کسی چه در محکمه یا جای دیگر، عبارت مرحوم محقق مطلق است ولی شراح قید درستی زده اند که قید فلانه گاهی به یک فاحشه رسمی است. در این موارد این را نمی گیرد بلکه فلانه العفیفه المحصنه. مقصود از اینکه اگر بخواهد قذف شود این است که بگوید با یک زن مسلمان عفیفه ای زنیت بها. نسبت به خودش یک بحث است و نسبت به زنی که به وی نسبت می دهد و عفیفه است بحث دیگر. نسبت به خودش با یک دفعه که بگوید زنیت اثبات نمی شود و نمی توان او را حد زد مطابق بحث گذشته حداقل چهار اقرار باید بکند. این مورد بحث نیست فلذا می گویند لم یثبت به الزنا حتی یکرره اربعا. اما وقتی اسم زن را برده است قذف کرده است و نسبت زنا به زن داده در نتیجه باید حد قذف بخورد؟ مرحوم محقق می گویند فیه تردد. وجه تردید چیست؟ ظاهر این جمله و عرف می گوید قذف است. و در قذف هتک حرمت آن زن را کرده است و اسم وی را برده است. بعد اگر کسی بگوید اقرار به زنا برای خودش موجب اقرار زنای طرف نیست درست است. ممکن است مجبور بوده، ممکن است مشتبه بوده و یا ... . چون امکان اکراه و شبهه وجود دارد و قذف هم از حدودی است که حق الناس در آن است و حق الله فقط نیست. و با شبهه نمی توان گفت الحدود تدرأ بالشبهات. یعنی نمی توان قذف را رد کرد. الحدود تدرأ بالشبهات اینجا را چون حق الناس است نمی گیرد. تعبیر شهید در مسالک چنین است که اگر چنین جمله ای بگوید قذف کرده و باید حد قذف بخورد. صاحب جواهر برای این نسبت تاییدی می آورند به دو روایت که در باب ۴۱ حدود زنا ذکر شده و سند هم بد نیست هر چند صحیحه نیست موثقه است. خبر سکونی است. عبارت چنین است:

امیرالمومنین(ع) از رسول خدا(ص) نقل می کنند: لَا تَسْأَلُوا الْفَاجِرَةَ مَنْ فَجَرَ بِكِ از یک زنی که مرتکب فجور شده نپرسید چه کسی با تو زنا کرده فَكَمَا هَانَ عَلَيْهَا الْفُجُورُ يَهُونُ عَلَيْهَا أَنْ تَرْمِيَ الْبَرِيءَ الْمُسْلِمَ (وسائل الشیعه ج ص ۱۴۶) همینطور که ارتکاب زنا برایش ساده است و مرتکب فجور شده اینکه به یک مسلمان بی گناه نسبت بدهد چیز بعیدی نیست و به راحتی می تواند نسبت بدهد. این نهی شده است. از این روایت استفاده می کنند که اعتباری به قول فاجره نیست بخاطر وجود زنهایی که متاسفانه که خیلی پایبند نیستند و اگر پولی به آنها داده شود می آیند می گویند من چنین کرده و چنان کردم. در دستگاههای قضایی مواردی هست برای اینکه شخصی را لکه دارد کنند چنین می کنند. ولی ظهور این روایت برای تایید خیلی نیست اما روایت دوم ظهور بیشتری دارد:

عن علی(ع) إِذَا سَأَلْتَ الْفَاجِرَةَ مَنْ فَجَرَ بِكِ فَقَالَتْ فُلَانٌ جَلَدْتَهَا حَدَّيْنِ اگر از یک زنی پرسیدند چه کسی با تو زنا کرده او هم گفت فلانی، قبول نکنید بلکه همین زن را دو بار حد بزنید حَدّاً لِلْفُجُورِ وَ حَدّاً لِفِرْيَتِهَا عَلَى الرَّجُلِ الْمُسْلِمِ. (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۱۴۶) حد قذف حق الناس خالص هم نیست بلکه مشترک است یعنی اگر مقذوف شکایت نکند شارع می تواند او را حد بزند. روایت دوم که خوانده شد یعنی بخاطر اینکه گفته فلانی با من زنا کرده بلافاصله حد قذف می زنند. صاحب جواهر می گوید این دو روایت تایید می کند این مسئله را که وقتی شخصی می گوید زنیت بفلانه ضمن اینکه هتک حرمت این زن را کرده و نسبت بد به این زن داده، نسبت دادن موجب حد قذف می شود.(جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام ج ۴۱ ص ۲۸۴) خوب این سه دلیل برای اینکه موجب قذف می شود. یعنی ظهورش قذف است، هتک حرمت هم است، حق مقذوف و حق الله هم هست و روایات هم آن را تایید می کند. اما چرا قذف نیست که مردد بشویم اینکه هیچ ملازمه ای بین زنای مرد و زنای زن نیست و اگر گفت من با فلانی زنا کردم مثبت این نیست که او هم زنا کرده باشد به دلیل مسئله احتمال اشتباه و اکراه. ممکن است زن مکره بوده یا بر زن مشتبه شده باشد. آن زن دیگر زنا نکرده و حد هم نمی خورد. نه دلالت ضمنی و نه مطابقی و نه استلزامی به قول شهید در مسالک. در جواهر اینها نیست ولی در مسالک اینها را ذکر می کند و می گوید هیچ یک از این سه دلالت را ندارد. بقیه حرف برای جلسه بعد که با اختلاف نظر شدید، صاحب جواهر محکم می گوید اصلا قذف نیست و شهید در مسالک محکم می گوید قذف هست. (۱)

۱- (۱) دردقایق پایانی استاد محترم در ادامه بحث قبلی چند دقیقه به بیان نکات اخلاقی مشغول شدند.

و صل الله علی محمد و آل محمد

اقرار به حد و عدم تعیین سبب حد کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag.

اقرار به حد و عدم تعیین سبب حد

خلاصه بحث گذشته:

بحث در این بود که اگر کسی نام زن عفیفه ای را برد و گفت زنیت بفلانه، زنا نسبت به خودش ثابت نمی شود مگر اینکه چهار مرتبه اقرار کند ولی نسبت به اینکه حد قذف باید بخورد چون به آن زن نسبت زنا داده است دو قول بود یکی اینکه ثبوت قذف با این جمله که فتوای شهید در مسالک چنین بود و نظر دوم اینکه قذف ثابت نمی شود چون هیچ استلزامی بین زنای خودش با زنای زن وجود ندارد. ممکن است آن زن زنا نکرده باشد بخاطر اینکه امکان شبهه و اکراه هست و او محکوم به زانیه نیست. اداله طرفین اجمالا ذکر شد. ایشان در پایان می فرمایند: و الوجه ثبوت القذف بالمرأه مع الاطلاق لانه ظاهر فیه این جمله ظاهر در نسبت است نه ظاهر در تحقق زنا یا عدم تحقق زنا. نسبت داده و قذف تحقق یافته است و الاصل عدم الشبهه و الاکراه یعنی اصل این است که طرف این کسی که اقرار می کند مکره نبوده و یا شبهه نبوده است و این نسبت زنا نسبت قذفی هست. ولو فسره باحدهما قُبِل اگر شخصی که اقرار کرده گفت طرف را اکراه کردم یا عن شبهه بوده است قبول می شود و إندفع الحد و وجب التعزیر (مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام ج ۱۴ ص ۳۴۵) دلیل محکمشان این است که ظاهر این جمله قذف است. مرحوم صاحب جواهر می گویند این ظهور، ظهور ابتدایی است و ظهور ابتدایی لا عبره به! می فرمایند: فما فی المسالک من أن الوجه ثبوت القذف ... لا یخلو من نظر ضروره کون الظهور المزبور إنما هو فی بادئ النظر فلا عبره به (جواهر الاکلام فی شرح شرایع الاسلام ج ۴۱ ص ۲۸۴) حالا واقعا اینکه شخصی می گوید زنیت بفلانه و اسم طرف را هم می آورد صاحب مسالک می گوید این نسبت قطعی است و صاحب جواهر می گوید این نسبت ظهور ابتدایی است و ظهور ابتدایی اعتبار ندارد! اگر ظهور عرفی است چرا اعتبار ندارد؟ عرف از این چه می فهمد؟ دقت عقلی که مورد اعتبار نیست بلکه تفاهم عرفی است. از عرف بپرسید اگر کسی گفت من دیشب خانه فلانی بودم و با فلانی زنا کردم نسبت زنا به طرف داده یا نداده؟ باید بگوییم طرف مکره بوده و او زنا نکرده این زنا کرده! یا عرف می فهمد که واقعا نسبت زنا هست. بنابراین به نظر می رسد حق با شهید در مسالک است و اینکه صاحب جواهر می فرمایند ظهور بدوی است و لا عبره به! چرا لا عبره به؟ ظهور، ظهور عرفی است.

ص: ۱۰۶

اقرار به حد و عدم تعیین گناه:

بحث بعدی چنین است: و لو اقر بحد و لم یبیّنه لم یکلف البیان و ضرب حتی ینهی عن نفسه و قیل لا- یتجاوز به المائه و لا ینقص عن ثمانین (شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۳۹) اگر کسی در محضر حاکم گفت که من کاری

کرده ام که مستحق حد هستم ولی حاضر نیست بگوید چکار کردم؛ نمی گوید شرب خمر بوده که مستحق ۸۰ ضربه تازیانه است یا زنا بوده که ۱۰۰ تازیانه باشد و یا قذف بوده و یا امور دیگری که حد دارد. فقط می گوید من کاری کرده ام که مستحق حدّم و طهرنی که در روایت هم این را دارد که عرض می شود. اگر چنین کسی به حد اقرار کرد ولی بیان نکرد آیا قاضی می تواند او را مکلف به بیان کند؟ که مثلاـ بگو قذف بوده، زنا بوده... .می گویند نمی شود. وجه اینکه حاکم نمی تواند او را تکلیف کند اینکه وا داشتن طرف به بیان فحشاء خلاف اصل است. خودش می تواند بگوید اما اگر به طرف بگویند باید بگویی چکار کردی در حقیقت تکلیف کردن به اشاعه فحشاء است. و در این اختلافی نیست. حالا چه نوع حدی می توان در مورد او اجرا کرد؟ گفته اند که ما نمی دانیم چند ضربه باید بزنیم. چون مشخص نکرده ای! هر وقت خودت گفتی: بس است، یعنی می گویی جرم من بیشتر از این نیست و در حقیقت تعیین کرده ای. محقق می گویند قیل ولی شارحین می گویند ابن ادریس است می گوید که به چنین آدمی که مشخص نمی کند اگر قرار شد به وی حد بزنیم بیشتر از ۱۰۰ ضربه قطعا نداریم چون هیچ حدی نداریم که بیشتر از ۱۰۰ ضربه باشد. و کمتر از ۸۰ ضربه هم نمی شود. و مثلا در ۵۰ ضربه نمی تواند بگوید بس است چون حد است و حد مقدار دارد. این شخص که نمی گوید مستحق تعزیر هستم، بلکه می گوید مستحق حد هستم. در مقابل برخی می گویند چرا نمی شود کمتر از ۸۰ ضربه زد؟ کلمه حد اعم است از تعزیر و حدود معینه. کلمه حد بر تعزیر هم اطلاق می شود. و تعزیر عدد معین ندارد. ممکن است منظور از اینکه می گوید من کاری کرده ام که باید تنبیه شوم و باید حد بخورم، مقصودش معنای لغوی حد است. و معنای لغوی حد هم شامل تعزیر می شود و هم شامل حد مصطلح. روایت می گوید یضرب حتی ینهی عن نفسه. حال اگر ۲۰ ضربه خورد و گفت کافی است باید خودداری کنیم. چونکه مقصودش از حد تعزیر است نه حدی که رقم معین دارد. بنابر این حرف ابن ادریس در طرف نقیصه ایراد دارد و در طرف کمال هم ایراد دارد که عرض می شود. حال این حرف که چنین شخصی یضرب حتی ینهی عن نفسه از کجا آمده است؟ بگوئیم قاضی مخیر است یکی از حدود را انتخاب کند و مثلا حد کمتر را انتخاب کرده ۷۵ ضربه و یا مثلا ۸۰ ضربه بزند و بگوید شاید شرب خمر بوده است. این یک امر جدیدی است که تعداد معینی نباشد و به مقداری که خودش بگوید بس است. مدرک اصلی، روایت محمد بن قیس است. در سند سهل وجود دارد که اهل رجال در مورد وی گفته اند و الامر فی سهل سهلٌ. همچنین إبن أبی نجران هم در این سند هست که بعضی وی را تضعیف کرده اند. ولی روایت معمول به است. یعنی فقها به این روایت عمل کرده اند. بخصوص مرحوم شیخ در نهایه استدلال به این روایت کرده و مرحوم قاضی در مهذب به این روایت استدلال کرده اند. و لو اینکه در سندش سهل بن زیاد است و یا ابن نجران است. و خود محقق به آن فتوا داده است. بنابراین روایت مدرک اصلی قضیه است:

عن امیرالمؤمنین(ع) فی رجل أقر علی نفسه بحد و لم یسم أی حد هو قال أمر أن یجلد حتی یکون هو الذی ینهی عن نفسه فی الحد. (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۲۵) این روایت عمل معصوم(ع) هست نه بیان حکم، قضیه فی واقعه است و بارها گفته شده که قضیه فی واقعه لسان ندارد. یعنی قابل اخذ به اطلاق نیست و اخذ به عموم نمی شود کرد. ولی اصل مسئله را ثابت می کند که چنین شخصی را یضرب حتی ینهی عن نفسه زیرا حضرت(ع) چنین کرده اند و عمل حضرت حجت است. یعنی دلیل بر این است که می شود این کار را کرد. یعنی قاضی در برابر چنین اقراری نباید خودش انتخاب کند و نباید کمتر از ۸۰ ضربه باشد یا بیشتر از ۱۰۰ ضربه، نه اینطور نیست بلکه یضرب حتی ینهی عن نفسه. وقتی روایت هست ناچاریم کلمه حد را معنا کنیم چون حد کمتر از ۸۰ یا ۷۵ ضربه نیست و حتی ینهی عن نفسه ممکن است در ۳۰ یا ۴۰ ضربه بگوید بس است. حدیث می گوید حضرت(ع) عمل کردند و وقتی ینهی عن نفسه حضرت(ع) دیگر نزدند. دیگر نزدند یعنی کمتر از حد بوده است. نمی دانیم چند ضربه زدند. کمتر از۸۰ ضربه بوده یا بیشتر از ۱۰۰ ضربه بوده است نمی دانیم این اصل به دست می آید که مشروع است چنین شخصی را شلاق بزنند تا جایی که خودش بگوید دیگر کافی است. حال عددی که خودش می گوید دیگر کافی است هر چه می خواهد باشد. کمتر از ۸۰ یا بیشتر از ۱۰۰ باشد. مگر بیشتر از حد هم می شود زد؟ برخی گفته اند بله می شود بیشتر از حد هم زد. چونکه مثلا در حد زنا اگر کسی مرتکب زنا شد در مکان اشرفی یا در زمان شریفی همه فقها فرموده اند زاید بر حد به دلیل اینکه در آن مکان مرتکب حد شده تعداد بیشتری می شود زد. بنابراین ممکن است واقعا شخصی که اقرار کرده و می گوید من کاری کرده ام که باید حد بخورم در زمان یا مکان شریفی کاری کرده باشد. بنابراین اگر ۱۰۰ ضربه خورد باز هم نمی گوید بس است تا ۱۲۰ هم مثلا بزنیم اشکالی ندارد. این دستور حضرت(ع) بر خلاف قواعد است و الا قواعد اولیه این است که به چنین آدمی باید اقل حد را بزنند. حتی ینهی عن نفسه ملاک ندارد. خودش که نمی داند حد چند تاست و نمی داند که چند ضربه باید بزنند. در عین حال حضرت(ع) فرمودند که یضرب حتی ینهی عن نفسه. یعنی ینهی عن نفسه را به عنوان ملاک گرفته اند و این ملاک آمده است و برابر ملاک قانونی و شرعی قرار گرفته است. ملاک قانونی و شرعی حد است. گفته اند علت اینکه حضرت(ع) چنین فرموده اند اینکه کلمه حد را از اصطلاح می آوریم پائین تر. یعنی منظور این شخص که چنین گفته، حد مصطلح نیست. منظورش اعم است از حد مصطلح و تعزیر. بنابراین اگر با ۲۰ ضربه شلاق گفت بس است درست است و تعزیر شده است. و کلمه حد هم صدق می کند. بنابراین در کمتر از ۸۰ ضربه می شود و در بیشتر هم به عنوان اینکه ممکن است گناهی را کرده است که باید بیشتر از ۱۰۰ ضربه بخورد و خودش هم لم ینهی عن نفسه پس بیشتر از ۱۰۰ هم می توان زد. فرض این است که شخص نمی گوید چکار کرده است و ما هم شرعا نمی توانیم به او بگوئیم چکار کرده ای. می گوید شما چکار دارید؟ من می خواهم پاک شوم و باید حد بخورم. و لم یسم یعنی نمی گوید چکار کرده است. مگر در فتوای اولیه و لم یکلف البیان بگوئید قاضی می تواند تکلیف بیان کند. این اول کلام است و ظاهرا حق با آقایان است و لم یکلف البیان. اصولا اگر کسی گفت من گناه کرده ام برخلاف روش مسیحیون که غلط ترین روشها است که گناه را می گویند و گناهشان در برابر آن مبلغ بخشیده می شود در اسلام اقرار به گناه در پیش غیر حرام است. یعنی در چنین موردی اختیار دست خود شخص است نه اینکه اختیار با حاکم باشد. عملا حضرت امیر(ع) در چنین شخصی گردن خود فرد انداخته اند و دستور داده اند یضرب حتی ینهی عن نفسه. اینجا کسی جرأت نمی کند بگوید او را بزنیم تا برود! خلاصه اینکه این که ینهی عن نفسه روایت معمول به است و همه به آن فتوا داده اند ولی در اینکه کمتر یا بیشتر نمی شود یا می شود اختلاف نظر است.

و صل الله علی محمد و آل محمد

اقرار به حد و عدم تعيين سبب حد کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

اقرار به حد و عدم تعیین سبب حد

مسئله این بود که اگر کسی اقرار کرد به حدی ولی مشخص نکرد تکلیف چیست؟ مرحوم محقق در شرایع فرمودند: لو اقر بحد و لم يبينه لم يكلف بالبيان نمی شود به او گفت توضیح بده که گناهت چه بوده است. و ضرب حتی ينتهي عن نفسه بعد می فرمایند قیل کمتر از ۸۰ و بیشتر از ۱۰۰ ضربه نمی شود. خود مرحوم محقق می فرمایند در طرف زیاده می توان گفت ثواب است و لعل که بیشتر از ۱۰۰ ضربه نمی شود ولی در طرف نقیصه می شود خدشه کرد و کمتر از ۸۰ ضربه زد زیرا لعل مقصود شخصی که می گوید من مستحق حد هستم کلمه تعزیر باشد چون کلمه حد بر تعزیر هم اطلاق می شود. مدرك این فتوا هم روایت محمد بن قیس است که دیروز خوانده شد. این روایت در بین بزرگان مورد اختلاف قرار گرفته که آیا می توان به آن استناد کرد یا نمی شود به آن استناد کرد. شهید در مسالك روایت را رد می کند. هم سندا اشکال می کند و هم از جهت دلالت. می گویند محمد بن قیس مشترك است بین موثق و غیر موثق. بنابر این سند قابل اعتماد نیست. در دلالت هم خدشه می کند از جهات عدیده ای. یکی اینکه می فرمایند وقتی کسی به حد اقرار می کند و ما نمی دانیم که چه حدی باید به وی بزنیم، آیا مقصود از این حد، حد مصطلح است؟ یا مقصود تعزیر است؟ اگر حد مصطلح باشد اشکال خیلی زیاد است. چون در حد مصطلح مثلا اگر زنا باشد باید چهار مرتبه اقرار کند حال آنکه یك اقرار کرده است. و با یك اقرار چطور می خواهد حد چهار اقرار را بخورد! مجوز ۱۰۰ ضربه یا ۸۰ ضربه چیست؟ در حدود مصطلح اگر کسی را بخواهند شلاق بزنند دو دفعه اقرار در شرب خمر لازم است و اگر بخواهند ۱۰۰ تازیانه بزنند در زنا چهار اقرار لازم است و فرض این است که در اینجا یك دفعه بیشتر اقرار نکرده و فقط گفته من مستحق حد هستم. چطور این مضمون را می شود قبول کرد که با یك اقرار ۱۰۰ تازیانه به وی زد؟ و اگر بگوئید مقصود معنای لغوی حد باشد که شامل تعزیر هم می شود خوب اگر شامل تعزیر شود، تعزیر که در اختیار شخص نیست بلکه در اختیار حاکم است. حد مصطلح که اقرار کافی ندارد و حد تعزیری هم که در اختیار او نیست. در اختیار حاکم است و به قول مرحوم شهید نه با قواعد حد مصطلح و نه با قواعد تعزیر مناسبت ندارد. اینکه فقط طرف بگوید کافی است و در اختیار وی باشد با هیچ قاعده ای نمی خواند. بنابراین به این روایت نمی شود عمل کرد. ضمن اینکه برخی تعزیرها هم مضبوط است. یعنی هم سندا اشکال دارد و هم دلالةً. بنابراین اقوی این است که این روایت را کنار بگذاریم. این حاصل حرف شهید در مسالك است. عبارت آخر چنین است: و الحق أن الروايه مطرحه لضعف سندها باشتراك محمد بن قيس الذي يروي عن الباقر(ع) بين الثقه و غيره و به دلیل اینکه شبیه این را انس بن مالك هم نقل کرده و ضعیف است و ضعف دلاله هم دارد ... فالقول بعدم ثبوت شيء بمجرد الاقرار المجمل قوي (مسالك الافهام الى تنقيح شرايع الاسلام ج ۱۴ ص ۳۴۷) یعنی مرحوم شهید در مسالك روایت را کنار می گذارند. در برابر مرحوم شهید، صاحب جواهر روایت را قبول می کنند و مناقشات را درست نمی دانند. اما سند درست است، زیرا این محمد بن قیس در این سند همان محمد بن قیس ثقه است به دلیل وجود عاصم در همین سند و وجود وی قرینه بر این است که محمد بن قیس، همان محمد موثق است. پس

مناقشه شهید درست نیست. اما تضعیف سند بوسیله برخی دیگر به سبب وجود سهل و ابی نجران: در وجود سهل را که قاعده کلی گفته اند که الامر فی سهل سهل. یعنی روایات او مقبول است. ابی نجران هم هم مورد وثوق است. و صاحب جواهر خبر را درست می دانند عبارتشان هم این است: و ما فی المسالک من المناقشه فی سنده باشتراک محمد بن قیس بین الثقه و غیره و فی مجمع البرهان بان فی سنده سهلا، مدفوع بإراده الثقه هنا بالقرائن المفیده لذلک کروایه عاصم بن حمید عنه و غیرها یعنی روایت عاصم بن حمید قرینه بر این است که این محمد بن قیس اینجا ثقه است و أن الامر فی سهل سهل (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج ۴۱ ص ۲۸۶) این اولا از نظر سند. اما مناقشه در مضمون: مرحوم شهید دو مناقشه دارند. اولی اینکه این حد، حد مصطلح است یا حد اعم از مصطلح و تعزیر؟ و هر کدام باشد اشکال دارد و با یک اقرار نمی شود حد دو اقراری یا چهار اقراری را اجرا کرد. مناقشه ی دوم اینکه حدود مصطلح هم اقسامی دارد: رجم هست، قتل هست، در نار بحث است که بعدا می رسیم. و جلد هم هست و امثال اینها. طرف می گوید من مستحق حد هستم و در کمال اجمال و ابهام چطور شخص می تواند جلد را انتخاب کند؟ شاید گناهش طوری باشد که قتل یا رجم مجازاتش باشد. و از این جهت باید طرح شود. صاحب جواهر می فرمایند وقتی طرف گفته است مستحق حد هستم، ظاهر کلمه حد، حد مصطلح است و در اینجا احراز نشده باشد و یا یک اقرار کافی نباشد برای اجرای عدد لازم شبهه دارد اما برای یک شلاق تعزیری که اشکال ندارد. مورد تعزیری است ولو تعزیر در دست حاکم است. ولی حاکم می تواند. البته اشکال در اختیار حاکم بودن تعزیر را ایشان صریحا رد نمی کند ولی عبارت ایشان می گوید مناقشه شهید در مسالک در سند درست نیست در دلالت هم درست نیست زیرا ممکن است مقصود همان تعزیر باشد و تعزیر عدد معینی ندارد. و هم اقرار متعدد لازم ندارد. و تعزیر معمولا با شلاق انجام می گیرد. عبارت مرحوم صاحب جواهر این است: لعله للاصل و ظاهر بعض النصوص الآتیه و الآمره ... إتجه حینئذ عدم التکلیف بالبیان لعدم الاجمال حینئذ فی الشرع و لعله کذلک یعنی اجمالی ندارد لصحه خبر المزبور و عمل المشهور به فی الجمله مشهور فی الجمله به این خبر عمل کرده اند. البته عمل کردن مشهور را حداکثر مرحوم شیخ در نهایه و قاضی ابن براج در مهذب قایل شده اند. دیگران را نه خود ایشان نقل کرده اند و نه دیگران. و ما فی المسالک من المناقشه فی سنده ... کالمناقشه باطلاق الحد ... إذ هی کالاجتهاد فی مقابله النص. (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج ۴۱ ص ۲۸۵ ۲۸۷) یعنی روایت محمد بن قیس نص صریح است که حضرت عمل کرده اند ولی ایشان در مقابل گفته اند این عمل مشخص نیست و نباید به مضمون روایت عمل کرد. این اجتهاد در مقابل نص است. جواب صاحب جواهر به شهید در مناقشه معنوی این است که به هر حال حضرت امیر(ع) مطابق مضمون روایت دستور فرموده اند یضرب حتی ینهی عن نفسه. حالا شما می گویید این یضرب را چه می دانید که حدش حد ضربی است یا حد رجمی یا سیفی است؟ نمی دانیم ولی بالاخره حضرت عمل کرده اند و در چنین موردی اجتهاد در مقابل نص است. بخصوص اگر روایت را صحیحه بدانیم. که ایشان صحیح می دانند. حاصل حرف صاحب جواهر اینکه اشکال سندی درست نیست چون محمد بن قیس موثق است و اشکال دلالتی هم وارد نیست چون بحث شما بر می گردد به اجتهاد در مقابل نص. شما می گویید چون حدود اقسامی دارد و متوقف بر اقرار اربعه یا دو اقرار است و اینجا یک اقرار بیشتر نداریم و معلوم نیست آیا حد مصطلح است و یا حد تعزیری و اگر هم تعزیری باشد در اختیار حاکم است و نه در اختیار شخص بنابراین به مضمون نمی شود عمل کرد، جوابتان این است که امیرالمومنین(ع) عمل کردند و اجتهاد شما در برابر نص است. اجتهاد در برابر نص هم خلاف است و در نتیجه حق با ماست . پس این فتوا درست است که باید به وی حد بزنند حتی ینهی عن نفسه. در اینجا از عامه یک روایت نقل شده که معروف به روایت انس بن مالک است و این روایت انس بن مالک را کمک گرفتند برای یک طرف. انس می گوید:

ص: ۱۰۹

کنت عند النبی(ص) فجاءه رجل فقال یا رسول الله! إنی أصبت حدا فأقمه علیّ و لم یسمه فحضرت الصلوه فصلی النبی(ص) الصلوه فقام الیه الرجل بعد از تمام شدن نماز این مرد دوباره پاشد فقال یا رسول الله إنی أصبت حدا فأقم فیّ حد الله قال ألیس قد صلیت معنا؟ قال نعم قال فإن الله قد غفر لک ذنبک و حدک. (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج ۴۱ ص ۲۸۶ به نقل از صحیح بخاری ج ۸ ص ۲۰۷) یعنی با اینکه یک دفعه خدمت حضرت رسول(ص) اقرار کرد و دفعه دوم هم اقرار کرد، با اینکه از طرق عامه نقل شده می خواهند بگویند این روایت تایید می کند این مطلب را که می شود در اختیار طرف گذاشت، می شود نادیده گرفت، می شود گفت حد شرعی قطعی اجرا نشود. برای اینکه باید حداقل همان حدی را که با یک اقرار ثابت می شود به وی بزنند ولی حضرت(ص) به وی اعتنا نکردند و مهلت دادند تا وقت نماز شد. این تاخیر و عدم اعتنا در عمل که رسول خدا(ص) بعد از شنیدن این حرف و بعد نماز که فرمودند إن الله قد غفر لک ذنبک و حدک، مگر نماز حد را از بین می برد؟ نماز چکار دارد به حد؟ البته عدم تعطیل حدود الله بحث دیگری است که وقتی حدی در محکمه ثابت شد، نه شفاعت به درد می خورد و نه چیز دیگر. هیچکس حق ندارد وقتی حد ثابت شد، آن را تعطیل کند. روایات متعددی داشتیم که در باب قضا بیان شد. معنای این روایت این است که این اقرار مفید نیست. یک اقرار بوده و آن هم مجمل است . اینکه اقرار مثل لا اقرار است و مفید نیست چون مجمل است. در موردی که آن شخص از حضرت امیر(ع) درخواست حد کرد، در حقیقت حدی بر وی ثابت نشده و در حقیقت مسئله به این بر می گردد که روایت محمد بن قیس هم مثبت یک اقراری که منشاء یک حدی باشد نیست. به عبارت دیگر از روایت أنس تائید می گیرند که روایت امیرالمؤمنین(ع) که از طرق خاصه است و به قول صاحب جواهر صحیحه است، نمی شود آن را رد کرد و یا حداقل موثقه است و نمی شود آن را رد کرد و مشهور هم فی الجمله به آن عمل کرده اند، مناقشه شهید رد می شود. معنای عمل به این روایت این است که با این روایت حدی ثابت نمی شود. اقرار کاملا مجمل است و مثبت هیچ یک از حدود نیست و این ضرب هم ضرب تعزیری است بخاطر اینکه گفته است من خلاف کرده ام. صاحب جواهر می گویند روایات درأ حدود به شبهه هم ادعای ما را تائید می کند. یعنی تا جایی که می شود نباید حد مصطلح جاری شود.

ص: ۱۱۰

خلاصه اینکه بایـد حرف صاجب جواهر را قبول کرد و روایت را مطروح نـدانیم. قرائن می گویـد محمـد بن قیس موثق است. مضـمون را هم حمـل بر تعزیر می کنیم و مناقشات شـهید در مسالک را اجتهاد در برابر نص بـدانیم. یعنی روایت را معنا کنیم. باقی می ماند مسئله اقل و اکثر که محقق در آن تشکیک کرده اند: لو اقر بحد و لم یبینه ... ربما کان صوابا فی طرف الکثره و لکن لیس بثواب فی طرف النقصـان (شـرایع الاسـلام فی مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۳۹) اینکه گفته انـد کمتر از ۸۰ تا نمی شود صـحیح نیست و می شود کمتر از ۸۰ تا باشد و این حرف درست است که بیشتر از ۱۰۰ تا نمی شود. صاحب جواهر گفته اند هم بیشتر از ۱۰۰ تا می شود و هم کمتر از ۸۰ تا که إن شاء الله در جلسه بعد.

و صل الله علی محمد و آل محمد

استمتاع ما دون فرج کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

استمتاع ما دون فرج

فرعی که لازم است به مناسبت مطرح شود تماس دو اجنبی یا به تعبیر آقایان استمتاع ما دون فرج است. تقبیل، معانقه، دست دادن و ... تا مضاجعه فی ازار واحد یعنی زیر یک پوشش خوابیدن. این حالت که یک زن اجنبی با یک مرد اجنبی یا دو زن اجنبی یا دو مرد اجنبی با هم تماس بدنی بگیرند بدون استمتاع فرج ولی استمتاع باشد. حال حکم این چیست؟ آیا همان حکم زنـا است؟ درباره حکم اختلاف شدیـدی وجود دارد. اکثر اقایان و مرحوم محقق می فرماینـد: فیه روایتان یکی همان حکم زنا را بیان می کنـد و البته حـد جلـد نه رجم. و روایت دیگر می گویـد مادون حـد یعنی تعزیر و الثانی اشـهر البته اینکه ایشان می فرمایند روایتان تقریبا در باب مربوط ۲۵ روایت وجود دارد. در باب دهم از ابواب زنا. ولی در دسته بندی ها به دو دسته فوق تقسیم می شوند. صاحب جواهر می گویند دومی در عمل مشهور است ولی در فتوا غیر مشهور است. البته برخی ادعای اجماع هم کرده انـد ولی ایشان می فرماینـد لم نحققه. چنین اجماعی پیـدا نکردیم. همانطور که بارها مطرح شـده ادعاهای اجماع در این مسائـل، اجمـاع مصـطلح اصولی نیست. ولی به هر حـال هم فتـاوا و هم روایات مختلف است و راه جمع بین این روایات را بایـد پیـدا کرد. اکثر فقها به این طرف رفته اند که چون زنا نیست و زنا به راحتی ثابت نمی شود و اشاراتی هم در روایات باب هست بایـد حمل کرد به مادون حـد و روایاتی هم که دال بر حـد است بایـد حمل کرد بر اینکه مثلا بگوییم تقیه است و اینکه امـام علم داشـتند بر اینکه در آن صورت زنـا محقق شـده بوده است. بارها عرض شـده که بایـد به روایات یعنی دلایل مراجعه کنیم. فقهـای عظـام هم بـا این روایـات فتوا داده انـد. نحوه جمع بین این روایـات چنـد طور است. آنطور که صاحب وسائل از مرحوم صـدوق نقـل می کنـد ایشـان بطور قـاطع فرموده انـد بیشتر روایـات اشاره دارد به ما دون حـد و حتی در برخی روایات صریحا دارد که الحد الا سوطا واحدا یعنی تا ۹۹ حد می شود زد یعنی حد نباید زد و معنایش این است که تعزیر است. و طبعا دست حاکم می آیـد و حاکم می تواند کمتر از ۹۹ هم بزنـد. هر چه مصـلحت می بیند بر حسب مورد. در یکی دو روایت هم کلمه ثلاثین بوده است. در یک روایت که دارد دو نفر زیر یک لحاف واحـد بودنـد مئه منتها احتمال داده انـد که بین دو نفر تقسیم می شود یعنی هر نفر ۵۰ ضـربه. یعنی خواسـته اند بروند سراغ تعزیر. نکته اصلی قابل توجه بحث و راه پیدا کردن جمع این است که صـحیحه حلبی و موثقه ابن سـنان – که شارحین فرموده اند صـحیحه است و با نگاه کردن سند صحیح است – هر

چند روایات دیگری هم موثقه هست و شاید صحیحه هم باشد، این دو روایت تعبیرشان حد الجلد است. تقریبا یازده روایت از این ۲۵ روایت تعبیرشان حد الجلد است یا مئه مئه. منتها موضوع روایت تقریبا جمع شدن دو نفر اجنبی زیر یک لحاف واحد است. موضوع فتوایی که مرحوم محقق در شرایع نقل کردند تقبیل و معانقه و مضاجعه که البته معنای مضاجعه همان زیر یک لحاف واحد بودن است. البته مضاجعه به معنای به پهلو خوابیدن روی زمین است و موارد استعمال هم از نظر لغت خاص است ولی بیشتر به همخوابی مضاجعه می گویند نه اینکه مباشرت هم باشد. اکثر قریب به اتفاق روایات کلمه فی إزار واحد دارد. کلمه تقبیل یا معانقه ذکر نشده حتی کلمه مضاجعه هم نیست. در هر صورت این مسئله مورد اختلاف است و چون صحیحه حلبی و موثقه ابن سنان تصریح دارد که حدش حد جلد است یعنی حد زنا که ۱۰۰ تازیانه است و ۸ ۷ روایت دیگر هم یا تعبیر حد الجلد را دارد یا تعبیر مئه مئه دارد یعنی به هر کدامشان ۱۰۰ تازیانه. و در جمع ۵ روایت از این ۲۵ روایت دارد که الا سوطا و این سبب حمل شده و حمل را توجیه می کند بخصوص یک روایت که اجمالا عرض می شود: راوی می گوید با برخی دوستان خدمت حضرت امام صادق(ع) رسیدیم. سخن از حدیث به میان آمد. سئوال شد حکم إذا وجد رجلان زیر یک لحاف واحد چیست؟ حضرت فرمودند که حد الجلد. روای می گوید گفتم الا سوطا حضرت فرمودند حد الجلد. ظاهرش این است که در مجلس غریبه هم بوده است که این آقا سه دفعه تکرار می کند الا سوطا یعنی من شنیده ام که شما گفته اید الا سوطا. در مرتبه سوم یا چهارم حضرت اشارةً فرمودند الا سوطا. در حقیقت می خواست از حضرت اقرار بگیرد که از شما شنیده ایم که شما مئه الا سوطا فرموده اید یعنی تعزیر است اما اینجا جلوی این دوستان می گوئید حد الجلد. (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۸۴) بالاخره این همراهان حدیث را به همین کیفیت بیرون نقل کردند و مکرر گفته اند و از ناحیه این دوستانی که همراه این آقا بوده مسئله الا سوطا در چند جای دیگر هم نقل شده است. دو روایت است که مستند اصلی است که حد الجلد فرموده است و در پایان هم که آقایان شارحین خیلی به آن توجه می کنند روایت ابی خدیجه است که این روایت حضرت اصلا به نحوه دیگر وارد بحث شدند. شایسته نیست دو مرد یا دو زن اجنبی زیر یک لحاف بخوابند. باید نهیشان کرد و اگر تکرار کردند باز هم باید نهیشان کرد و در مرتبه سوم که تکرار کردند حد می خورند. البته در روایت جزئیات هم سؤال شده یعنی مثلا محرم بودند یا نه، فامیل بودند یا نه، سرما بوده یا نه، مجبور بودند یا نه و ... که در جایی که هیچ اضطراری نبوده و کار حرامی هم مرتکب شده اند و بدون لباس خوابیده بودند حد زده می شود. متاسفانه امروزه برخی روشنفکرنماها مسئله دست دادن را مطرح می کنند که تحقیر حساب می شود و نباید طرف را تحقیر کرد و ... از این حرفهای بی اساس که در فقه نمی توان به آن تمسک کرد زده اند و گفته اند دست دادن در جاهایی که موجب تحقیر طرف می شود بلا اشکال است در حالیکه در متن روایت داریم که دست دادن مرد اجنبی با زن اجنبی موجب جهنم و آتش است و عذاب شدیدی دارد. من تعجب می کنم از آقایی که گاهی عنوان فقه و فقاهت را دارد با وجود این روایت این نظر را داده است! جسارت به کسی نکنیم! گاهی چیزهایی پیش می آید که ... به هر حال تقبیل با دست دادن فرقی ندارد یا معانقه که معنایی غیر از این نیست که دست همدیگر را بگیرند و گردن را به هم برسانند. تا برسد به مضاجعه. در روایات و فتاوا حد ذکر شده و یا تعزیر شدید قریب به حد. و هیچ کس کمتر از ثلاثین نگفته است. عبارت مرحوم محقق بعد از پایان مباحث اقرار این است: و فی التقبیل و المضاجعه فی إزار واحد و المعانقه روایتان إحدائها مئه جلده و الاخری دون الحد و هی اشهر(شرایع الاسلام فی شرح مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۳۹) مسئله مضاجعه در روایات بیشتر توجه شده است. صاحب جواهر فرموده اند: و هی اشهری که محقق گفته اند اشهر عملی است نه اشهر فتوایی. برخی ادعا کرده اند ولی در فتوا اینطور نیست: الا الاجماع المزبور الذی لم نتحققه بل لعل المحقَّق خلافه نه تنها اجماعی پیدا نکردیم بلکه یقین کردیم اجماعی نیست ... و لعل التامل فی الجمع بین

النصوص یقتضی تعیین کونه مئه الا سوطا خصوصا بعد اشعار صحیح الحلبی ... للتقیه ... فیتعین التعزیر بالمائه الا سوطا (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج ۴۱ ص ۲۹۰) نظر نهایی صاحب جواهر این است که جمع بین همه روایات مئه الا سوطا است. حد الجلد یعنی مئه سوط ولی چون در روایات دیگر مثل آنی که ذکر شد که طرف از حضرت سه مرتبه پرسید و حضرت در مرتبه آخر فرمودند الا سوطا و چند روایت دیگر که الا سوطا دارد حمل می کنند که یا مورد را حضرت می دانستند که زنا واقع شده است و لذا گفته اند حد یا تقیه بوده است. و تکرار آن آقا را قرینه بر این می دانند که حضرت نمی خواستند تصریح کنند. البته دیگران می گویند تعزیر دست حاکم است و لذا لم یتعین التعزیر الا سوطا! و حاکم می تواند کم یا زیادش کند. در روایات درست است که مکرر گفته است حد الا سوطا اما این حد الا سوطا حد را برگردانده به تعزیر. ادله دیگر هم بدون تردید تعزیر را در اختیار حاکم گذاشته و الا سوطا هم مرز حد را شکسته بنابراین در اختیار حاکم است. پس نمی شود گفت حتما تعین دارد به ۹۹ تازیانه. چرا ۹۹ تازیانه؟ بلکه هر چه حاکم صلاح دید حسب مورد اعمال می کند. بنده فتوا نمی خواهم بدهم ولی دست دادن هم عطف به تقبیل است، عطف به خوابیدن تحت إزار واحد است. یا اینکه کمتر از تقبیل است؟ هر دو تماس دو قسمت از بدن است صورت طرف را می بوسد یا دست طرف را می گیرد و با دستش فشار می دهد. چه فرقی با تقبیل می کند؟ در روایات تقبیل را نداشتیم مضاجعه بود فی لحاف واحد را داریم و حکمی که در روایات آمده ایشان در تقبیل ذکر کرده اند بعید نیست که دست دادن اجنبی را هم ملحق کنیم به تقبیل و مضاجعه. اولین کاری که در عرفانهای کاذب می کنند اینکه محرمیت را و ممنوعیت این موارد را بر می دارند و زنهای گاهی متدینه ای فریب می خورند و خیال می کنند این آقا مرشد است و ناجی آنهاست و چیزهایی که در پرونده ها دیده می شود! فتوای نهایی صاحب جواهر در برابر فتوای مرحوم صدوق و دیگران این قاعده کلی را به هم نمی زند که از جمع روایات اینکه ایشان درست فرموده اند که تعزیر است و حد نیست و خود ما هم درجمع به همین می رسیم و لو اینکه اکثرا تعبیر حد الجلد دارند. ولی چند روایت دیگر تفسیر می کند به حد الجلد الا سوطا. به اصطلاح معروف حمل مطلق بر مقید. اگر ده روایت می گوید حد الجلد ولی دو روایت می گوید الا سوطا، حمل مطلق بر مقید می شود و همه را می گوییم الا سوطا. و وقتی الا سوطا شد یعنی تعزیر. پس یتعین را می شود از ایشان گرفت ولی تعزیر درست است و باید این حرف را قبول کرد. مرحوم شیخ در خلاف می گویند: روی اصحابنا فی الرجل إذا وجد مع إمرأه اجنبیه یقبلها و یعانقها فی فراش واحد أن علیهما مئه جلده. روی ذلک عن علی(ع) و قد روی أن علیهما اقل من الحد یعنی شیخ هر دو را نقل کرده است و قال جمیع الفقها علیه التعزیر یعنی فتوای خود شیخ هم تعزیر است. دلیلنا اخبار الطایفه و قد ذکرناها و قد روت العامه ذلک عن علیّ(ع) (الخلاف ج ۵ ص ۳۷۳) البته بنده از ینابیع جلد ۴۰ صفحه ۷ نقل می کنم. در مبسوط فرموده اند: إذا وجد رجل مع إمرأه فی فراش واحد یقبلها أو یعانقها فلا حد علیه و علیه التعزیر و روی فی بعض اخبارنا أنه یجلد کل واحد منهما مئه جلده و کذلک روی المخالف ذلک عن علی(ع) و قال بعضهم خمسین و قال الباقون یعزر (المبسوط فی فقه الامامیه ج ۸ ص ۷) مرحوم طوسی در نهایه در دنباله بحث اقرار می فرمایند: و إن أقر اقل من ذلک أو أقر اربع مرات بوطء ما دون الفرج همان استمتاع ما دون الفرج مثل معانقه، مضاجعه و ... است. لم یحکم علیه بالزنا یعنی حد ندارد و کان علیه التعزیر حسب ما یراه الامام(النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی ص ۶۸۹) یعنی تعزیر است و تعزیر هم در اختیار حاکم است. به چند روایت باب اشاره می شود و بقیه را خودتان ملاحظه نمائید:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ سند صحيحه هست و همه از آن تعبير به صحيحه كرده اند عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ: حَدُّ الْجَلْدِ أَنْ يُوجَدَا فِي لِحَافٍ وَاحِدٍ اگر دو اجنبى - مرد و زن يا دو مرد يا دو زن - را در يک لحاف ديدند بلا عذر حد جلد اجرا مى شود. يعنى بايد ١٠٠ تازيانه بخورند وَ الرَّجُلَانِ يُجْلَدَانِ إِذَا وُجِدَا فِي لِحَافٍ وَاحِدٍ الْحَدَّ وَ الْمَرْأَتَانِ تُجْلَدَانِ إِذَا أُخِذَتَا فِي لِحَافٍ وَاحِدٍ الْحَدَّ (وسائل الشيعه ج ص ٨۴) يعنى فرقى نمى كند اين دو نفرى كه زير يک پوشش هستند دو مرد باشند يا دو زن يا يک مرد و يک زن. اين صريح در حد الجلد است.

موثقه ابن سنان: وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ يعنى محمد بن يعقوب عن على بن ابراهيم عن ابيه عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ حَدُّ الْجَلْدِ فِي الزِّنَا أَنْ يُوجَدَا فِي لِحَافٍ وَاحِدٍ يعنى همان حد جلد در زنا براى دو نفرى كه در يک لحاف هستند مى باشد و براى دو مرد و دو زن وَ الرَّجُلَانِ يُوجَدَانِ فِي لِحَافٍ وَاحِدٍ وَ الْمَرْأَتَانِ تُوجَدَانِ فِي لِحَافٍ وَاحِد (وسائل الشيعه ج ص ٨۵) صاحب وسائل بعد از اين حديث مى گويد: أَقُولُ: هَذَا مَحْمُولٌ عَلَى الْجَلْدِ دُونَ الْمِائَةِ لِمَا مَضَى وَ يَأْتِي (وسائل الشيعه ج ص ٨۵) بخاطر الا سوطا كه در روايات ديگر هست.

ما می خواهیم از این حد الجلد دست برداریم و یا حمل کنیم مطلق را بر مقید و یا حمل کنیم بر تقیه تا بتوان گفت حکمش تعزیر است نه حد؛ و تعزیر هم در اختیار حاکم. چند روایت میتواند کمک ما باشد:

وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ یعنی محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(ع) فَدَخَلَ عَلَيْهِ عَبَّادٌ الْبَصْرِيُّ وَ مَعَهُ أُنَاسٌ مِنْ أَصْحَابِهِ فَقَالَ لَهُ حَدِّثْنِي عَنِ الرَّجُلَيْنِ إِذَا أُخِذَا فِي لِحَافٍ وَاحِدٍ از حضرت سئوال کردند حکم چیست؟ فَقَالَ لَهُ كَانَ عَلِيٌّ(ع) إِذَا أَخَذَ الرَّجُلَيْنِ فِي لِحَافٍ وَاحِدٍ ضَرَبَهُمَا الْحَدَّ فَقَالَ لَهُ عَبَّادٌ إِنَّكَ قُلْتَ لِي غَيْرَ سَوْطٍ این شخص به حضرت گفت که شما در جای دیگری فرموده اید از حد یک سوط کمتر! فَأَعَادَ عَلَيْهِ ذِكْرَ الْحَدِيثِ حَتَّى أَعَادَ ذَلِكَ مِرَاراً این شخص چندین مرتبه تکرار کرد فَقَالَ غَيْرَ سَوْطٍ حضرت(ع) در دفعه آخر گفتند یک سوط کمتر. فَكَتَبَ الْقَوْمُ الْحُضُورُ عِنْدَ ذَلِكَ الْحَدِيثَ (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۸۴)

وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ(ع) قَالَ: كَانَ عَلِيٌّ(ع) إِذَا وَجَدَ رَجُلَيْنِ فِي لِحَافٍ وَاحِدٍ مُجَرَّدَيْنِ جَلَدَهُمَا حَدَّ الزَّانِي مِائَةَ جَلْدَةٍ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَ كَذَلِكَ الْمَرْأَتَانِ إِذَا وُجِدَتَا فِي لِحَافٍ وَاحِدٍ مُجَرَّدَتَيْنِ جَلَدَهُمَا كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَه. (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۸۹) این روایت صریح در مئه جلده است.

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ(ع) الْمَرْأَتَانِ تَنَامَانِ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ فَقَالَ تُضْرَبَانِ فَقُلْتُ حَدّاً قَالَ لَا قُلْتُ الرَّجُلَانِ يَنَامَانِ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ قَالَ يُضْرَبَانِ قَالَ قُلْتُ: الْحَدَّ قَالَ لَا. (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۸۹) بنابراین روایت طرف سئوال کرده اینکه شما فرمودید: زده می شود، حد بر او اجرا می شود؟ حضرت(ع) جواب دادند خیر. آنجا گفته بودند حد و اینجا گفتند نه. بعد در چند روایت دارد که إن علیا(ع) وجد إمرأه مع رجل فی لحاف واحد فجلد کل واحد منهما مائه سوط غیر سوط. (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۸۹) یعنی در عمل هم از خود حضرت امیر(ع) نقل شده که ۹۹ شلاق زده اند. در ۵ مورد غیر سوط داریم. در روایت ۲۱، ثلاثین سوط هم داریم:

وَ عَنْهُ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ الصَّمَدِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ هِلَالٍ قَالَ: سَأَلَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(ع) فَقَالَ جُعِلْتُ فِدَاكَ الرَّجُلُ يَنَامُ مَعَ الرَّجُلِ فِي لِحَافٍ وَاحِدٍ فَقَالَ ذَوَا مَحْرَمٍ فَقَالَ لَا قَالَ مِنْ ضَرُورَةٍ قَالَ لَا قَالَ يُضْرَبَانِ ثَلَاثِينَ سَوْطاً ثَلَاثِينَ سَوْطاً يعنى بالاخره تعزير است ... قَالَ تُضْرَبَانِ ثَلَاثِينَ سَوْطاً ثَلَاثِينَ سَوْطاً قُلْتُ فَإِنَّهَا فَعَلَتْ قَالَ فَشَقَّ ذَلِكَ عَلَيْهِ فَقَالَ أُفٍّ أُفٍّ أُفٍّ ثَلَاثاً وَ قَالَ الْحَدَّ. (وسائل الشيعه ج ۲۸ ص ۹۰) این قسمت اخیر برای وقتی است که اقدام عملی یعنی مساحقه یا زنا هم کرده باشند و ثابت شود. به هر حال حمل روایت حلبی بر تقیه ممکن است باشد و ممکن است نباشد و بنده نمی دانم هر چند برخی حمل کرده اند. همچنین حمل موثقه ابن ثنان را. ولی بنده می خواهم بگویم قاعده مطلق و مقید که راحت تر است و همه جا آن را داریم. اگر هر منصفی یک دور همه این روایات را نگاه کند صرف نظر از سند، تعدد مطلب و معنا یک نوع تواتر معنوی دارد. و این تواتر معنوی خیلی کمک می کند. در تواتر معنوی می بینیم که تعدادی روایات می گوید حد نیست و در برخی دیگر می گوید یک ضربه کمتر از حد و در چند روایت دیگر هم می گوید ثلاثین ثلاثین یا در یک روایت هم دارد دوتایی صدتا که حمل کرده اند هر کدام ۵۰ ضربه یعنی کمتر از حد. حمل مطلق بر مقید یک قاعده کلی است که در همه روایات عمل می کنیم. چرا اینجا به این قاعده عمل نشود و بگوئیم این روایتی که گفته است صد تا و یا الحد الجلد در کنار روایتی که گفته است حد نیست و ثلاثین و الحد الا سوطا، وقتی این دو روایت را حمل کنیم برمی گردد به اینکه مقصود از الحد هم در آن روایات هم الحد الا سوطا است. و لذا آن روایت خاص هم شاهد است. این شاهد را صاحب جواهر قبول دارد و می گوید شاهد حمل صحیحه حلبی بر تقیه روایت دومی است که روای گفت من شنیده ام شما گفته اید الا سوطا و تکرار کرد تا حضرت گفتند الا سوطا. و معلوم می شود آن حد الا سوطا هم هست. (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج ۴۱ ص ۲۹۰)

در نتیجه اینکه ما قاطع هستیم تقبیل، مضاجعه، دست دادن اجنبی و اجنبیه یا دو اجنبی و یا دو اجنبیه ما لم یثبت که استمتاع فرج است – و به تعبیر برخی آقایان استمتاع مادون الفرج مطلقا حکمش تعزیر است و این تعزیر در اختیار حاکم است و حاکم به حسب مورد عمل می کند.

و صل الله علی محمد و آل محمد

انکار بعد الاقرار – توبه بعد از انکار – حامله شدن زن بدون شوهر کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

انکار بعد الاقرار توبه بعد از انکار حامله شدن زن بدون شوهر

انکار بعد از اقرار:

در اینجا سه مسئله فرعی دیگر وجود دارد که بحث زیادی هم ندارد. ظاهرا هم مدعا روشن است و هم دلیل. در مسئله اول بحث را از اینجا باید شروع کرد که ما یک قاعده مسلم مقبول بین اصحابنا الامامیه داریم که متکی به روایات اقرار هست. حتی صاحب جواهر و برخی دیگر از آن به قاعده الاقرار تعبیر کرده اند. شاید در قواعد فقهیه یا کتبی که به عنوان قواعد فقهی می نویسند هم آمده باشد و آن جمله اقرار العقلاء علی انفسم جایز می باشد. این جایز به معنای نافذ است نه جایز در مقابل عدم جواز و چیزی که بشود ترک کرد. در نتیجه اگر کسی اقرار کرد و بعد انکار کرد، نباید انکار موثر باشد علی القاعده. و همینطور هم هست. یعنی در همه جا – الا اینکه دلیل داشته باشیم – اگر کسی به چیزی اقرار کرد و بعد از اقرارش برگردد، مأخوذ به اقرار هست. یک مسئله فرعی اینجا داریم که منصوص هست که در حقیقت از این قاعده کلی حالت استثنا پیدا می کند و آن این است که اگر کسی اقرار کرد به یک حدی یعنی گفت من کاری انجام دادم که حدش رجم است، مثلا زنای محصنه کرده و چهار دفعه هم اقرار کرده و ثابت شده باید رجم شود – در خصوص این حد – که مثلا مقتضی رجم است – اگر انکار کرد، انکار یقبل و موجب این می شود که اقرارش را کأن لم یکن تلقی کنند. در هر مرحله ای از مراحل حکم اقرار باشد حتی اگر اجرا هم شروع شده و در وسط اجرا محل را ترک کرد که مسئله معروفی است، یعنی حفره را ترک کرد و فرار کرد، این فرار را دلیل بر انکار گرفتند و گفتند انکار دلیل بر رد آن اقرار است. بنابراین آن اقرار کأن لم یکن تلقی شده و نباید او را برگردانند و دوباره حکم را اجرا کنند. به اتفاق فقها حتی جلد یا ضرب و یا توهین هم ندارد و اختلافی در آن نیست. چند بار روایت ماعز خوانده شد که او چند مرتبه اقرار کرد و حضرت در هر دفعه می خواستند او را منصرف کنند: لعلك قبّلت، لعلك لامَست و ... . تا اینکه او چهار مرتبه اقرار کرد و حکم رجمش صادر و اجرا شد ولی او در حین اجرای رجم فرار کرد. اما در حال فرار برخی از کسانی که فکر می کردند او باید رجم و کشته شود، وی را تعقیب کردند ولی به او نمی رسیدند. یک نفر(زبیر بن عوام) با استخوان شتر به پای او زد و او به زمین خورد و دیگران به او رسیده او کشته شد. جریان را که به عرض پیامبر(ص) رساندند، حضرت(ص) فرمودند چرا اینکار را کردند؟ نمی بایست این کار را می کردند! او اقرار کرده بود ولی فرار وی به منزله انکار است. تا جائی که دیه اش را از بیت المال دادند. اما در غیر رجم یعنی اگر حدود دیگر باشد لا یسقط. عبارت مرحوم محقق این است:

ص: ۱۱۵

لو اقر بما یوجب الرجم ثم أنكر سقط الرجم و لو اقر بحد غیر الرجم لم یسقط بالانکار (شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۳۹) اگر مثلا زنای غیر محصنه بوده و باید جلد بشود اگر انکار کند لم یسقط. این اصل مسئله است. دلیلش دو روایت زیر است. روایت اول از محمد بن مسلم است که حسنه تعبیر کرده اند و لی سند معتبر است و به نظر می رسد چرا حسنه نباشد؟

وَ عَنْهُ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ أَبِی أَیُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ: مَنْ أَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ بِحَدٍّ أَقَمْتُهُ عَلَیْهِ إِلَّا الرَّجْمَ فَإِنَّهُ إِذَا أَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ ثُمَّ جَحَدَ لَمْ یُرْجَمْ. (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۲۷) اول قاعده کلی در روایت تایید فرموده است که اگر کسی به حدی اقرار کرد، انکار به درد نمی خورد الا رجم که استثناء شده است.

روایت دومی که از حلبی است و سند هم حسنه تعبیر شده است چنین است:

وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ: إِذَا أَقَرَّ الرَّجُلُ عَلَى نَفْسِهِ بِحَدٍّ أَوْ فِرْیَةٍ که در فریه حق الناس هم هست که قذف است ثُمَّ جَحَدَ جُلِدَ یعنی حد اجرا می شود قُلْتُ أَ رَأَیْتَ إِنْ أَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ بِحَدٍّ یَبْلُغُ فِیهِ الرَّجْمَ أَ كُنْتَ تَرْجُمُهُ آیا نظر شریفتان این است که اگر به حدی اقرار کند که موجب رجم است، سخن شما اطلاق دارد و شامل رجم و غیر رجم هم می شود، آیا این شخص را رجم می کنید؟ قَالَ لَا وَ لَكِنْ كُنْتُ ضَارِبَهُ. (وسائل الشیعه ج ص ۲۶) رجم نمی شود ولی معنایش این است جلد می شود.

ص: ۱۱۶

آقایان به این دو روایت استدلال کرده و گفته اند که این مسئله از قطعیات است و تمام. ظاهر این دو روایت این است که قید دیگری در کار نیست. اگر اقرار کرد به چیزی که موجب رجم است ثم انکار کرد، نفس انکار کافی است در اینکه رجم از وی ساقط شود. صاحب جواهر نقل می کنند: در جامع بزنطی قید دیگری اضافه شده و آن اینکه باید قسم هم بخورد. یعنی این شخصی که انکار کرده باید یک قسم هم بخورد. بعد خودشان می فرمایند که بزنطی در جامع خودش از صادقین(ع) روایت کرده است بعده اسانید و لکن لم نقف علی شیء منها ما مدرک درستی برای این مطلب پیدا نکردیم که قید یمین هم اضافه شود. بدون یمین هم همینقدر که انکار کرد اقرار کأن لم یکن شده و رجم ساقط می شود. و این نظر صاحب جواهر هم هست. فالمتجه عدم اعتباره این یمین اعتباری ندارد. (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج ۴۱ ص ۲۹۲) در مسالک به نوعی خواسته اند به خبر ماعز هم استدلال کنند ولی صاحب جواهر می گویند این چه نوع استدلالی است؟ این استدلال نیست بلکه عکس قضیه را می فهماند. یعنی خبر ماعز را که نگاه می کنیم چنین است: او در حضور حضرت(ص) اقرار کرد. حضرت(ص) روی خود را برگرداندند. آمد این طرف و اقرار کرد باز حضرت(ص) روی خود را برگرداندند. بعد به او گفتند لعلک قبّلت، لعلک لامست یعنی در حقیقت خواستند او را منصرف کنند تا اقرار خود را برگرداند تا سه مرتبه که عبارت آخری چنین است. البته این روایت عامی است و در کتب ما به شکل دیگری آمده که قبلاً خوانده شد. لو أقررتَ برابعه لرجمتک و او هم اقرار کرد و حضرت(ص) دستور رجم را دادند و ... . چه استدلالی به این روایت می شود برای مسئله ما که انکار موجب اقرار بطلان است؟ به ذیل این روایت استدلال کرده اند یعنی اینکه حضرت(ص) گفتند چرا او را کشتید؟ حتی در نقل خاصه دارد که فرمودند: اگر امیرالمؤمنین(ع) با اینها بود آنها مرتکب اشتباه نمی شدند و نمی بایست این کسی که فرار کرد را می کشتند. این خودش دلالت می کند بر اینکه انکار موجب سقوط رجم است و الا اگر رجم ساقط نشده بود چرا حضرت(ص) دیه وی را از بیت المال پرداختند؟ چرا آنها را به خاطر کشتن او توبیخ کردند؟ و الان هم در قانون فعلی فرار از حفره دلیل بر انکار است و انکار فقط در رجم مسقط حکم است. صاحب جواهر به هر دو روایت اشاره می کند ولی شهید در مسالک به یک روایت اشاره و خبر ماعز را اضافه کرده در ذیل آن، این استدلال را بیان می کند. صاحب جواهر می گوید این استدلال دست نیست. از ظرافت و دقت عبارت صاحب جواهر فتوای شیخ در مبسوط موافق مشهور می شود ولی بدون توجه به این ظرافت باید گفت شیخ برخلاف مشهور فتوا داده اند. عبارت صاحب جواهر این است: انکار بعد از تکمیل اربع مرات است یا قبل از تکمیل چهار مرحله اقرار؟ در صورتی که چهار مرتبه اقرار کرده و حکم هم صادر شده ولی انکار کند خبر ماعز دال بر این است که این انکار مسقط است و دلالت ذیل روایت کامل است زیرا حضرت می گویند چرا اینکار را کردید؟ و دیه قتل او راهم دادند ولی اگر انکار را قبل از مرتبه چهارم اقرار بدانیم یعنی روایت را حمل کنیم بر چنین موردی. عبارتشان این است و منه ینقدح احتمال کلام الشیخ للرجوع قبل کمال ما یعتبر من المرات فی الاقرار فلا یکون مخالفا (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج ۴۱ ص ۲۹۳) چیزی که مشهور بین فقها هست و ظاهر دو روایت هم هست بعد از چهار مرتبه اقرار و صدور حکم رجم است و سپس انکار که این انکار آن حکم را ساقط می کند. این بر خلاف قاعده هم هست ولی دلیلش نص است. دلیل این سخن صاحب جواهر فتوای شیخ در خلاف است. البته ما و سایر مجتهدین هر چه داریم از شیخ الطائفه است زیرا بعد از فتنه بغداد اکثر منابع فقهی ایشان سوخت و از بین رفت و بعد ایشان از بغداد به نجف رفت خائفا یترقب. و حوزه علمیه نجف را از زیر صفر شروع کردند بنده چندین مرتبه به نقل از مرحوم آیه الله بروجردی نقل کرده ام و الان هم به نقل از ایشان می گویم که شیخ بعد از این مرحله تمام هم خود را بر این گذاشت تا جایی که یادش می آید و می تواند دنبال کند و کتابهای خود را که سوخته است روی کاغذ بیاورد. با آن همه محدودیت های آن روز، ایشان کمتر دنبال

نظم و دقت و توافق و تخالف بودند. دنبال جمع مطالبشان بودند که منابعی که از بین رفته است تا جایی که می شود جمع شود و لذا کتابهای ایشان این حالت را پیدا کرده است و همه اش هم از معتبرترین کتابهای ما است. شیخ در مبسوط اینطور می گوید: إذا اعترف الرجل بالزنا فلزمه الحد ثم رجع بعد ذلک تا اینجا فرقی بین جلد و رجم نیست و قال ما کنت زنیت فإنه یسقط الحد عنه یعنی کل حد از وی ساقط می شود و کذلک کل حق لله خالص کحد الخمر و القتل بالرده یعنی کسی که مرتد شده و محکوم به قتل می شود و القطع فی السرقه. این فتوایی که برخلاف این فتوای مشهوری است که ذکر شد. و الذی رواه اصحابنا فی الاعتراف الذی یوجب الرجم إذا رجع عنه فإنه یسقط فأما فیما عدا ذلک أو الزنا الذی یوجب الحد فلا یسقط بالرجوع یعنی فتوای مشهور را هم ذکر کرده اند. فأما ما کان حق لآدمی کحد القذف و غیره فلا یسقط بالرجوع (المبسوط فی فقه الامامیه ج ۸ ص ۴) مشهور با توجه به آن دو روایت فتوا داده و فقط رجم را استثناء کرده اند. در عین حال شیخ کل حق الله را استثناء کرده است. و این فتوای شیخ سبب شده که بگویند انکار قبل از اتمام اربع مره بوده است تا فتوای شیخ مخالف با مشهور نشود. صاحب جواهر می فرمایند: و منه ینقدح احتمال کلام الشیخ للرجوع قبل کمال ما یعتبر من المرات فی الاقرار فلا یکون مخالفا (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج ۴۱ ص ۲۹۳) یعنی انکار قبل از اتمام چهار مرتبه اقرار بوده است و اگر اینطور باشد فتوای شیخ نیز مخالف مشهور نیست! البته ظاهر عبارت شیخ این توجیه را بر نمی دارد. و نیز باید به فتاوای علما مخصوصا شیخ الطائفه توجه کرد. ذکر این نکته لازم است که قبل از انقلاب این راحتی ها نبود، شاید خانه ای در کار نبود، شهریه ای در کار نبود، دشواری های زیادی بود، بخصوص متقدمین که با زحمات زیاد توانسته اند منابع را به دست ما برسانند. این یک مسئله که در رجم انکار موجب سقوط رجم است.

ص: ۱۱۷

توبه بعد از انکار:

و اما مسئله فرعی دوم: ولو اقر بحد ثم تاب کان الامام مخیرا فی إقامته رجما کان أو جلدا (شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۳۹) اگر کسی اقراری کرد که موجب حد می شود و بعد توبه کرد، امام مخیر است حد جاری بکند یا نه! این مسئله بحث زیادی ندارد. فقط از شرایع می پرسند ثم تاب را از کجا آورده ای؟ استدلال می کنند به روایتی که در محضر حضرت امیر(ع) شخصی اقرار به سرقت کرد و گفت باید حد بخورم. امام(ع) فرمودند قرآن بلدی؟ گفت بله. حضرت(ع) فرمودند: مقداری بخوان(روایت قبلا خوانده شد) وقتی مقداری خواند حضرت(ع) فرمودند: دستت را به قرآن بخشیدم. امام(ع) اینجا با اینکه طرف اقرار کرده و باید قطع ید بر او جاری می شده است، با قرآن خواندن او را بخشیده اند. در روایت هست شخصی به حضرت(ع) گفت که شما حد خدا را تعطیل می کنید؟ حضرت(ع) فرمودند مگر تو نمی دانی که اگر طرف قبل از اجرا اظهار پشیمانی کند امام میتواند او را ببخشد و مخیر است در اجرا یا عدم اجرا؟ منشاء این فتوا این روایت است ولی می گویند قید توبه قطعی نیست. یعنی امام مخیر است در مواردی حد را اجرا بکند یا نکند و این تخییر برای امام قطعی است. صاحب جواهر می گویند: هو المشهور بین الاصحاب تخییر امام را همه قبول دارند ولی إبن ادریس فرموده است که در جایی که رجم است امام مخیر است ولی اگر سایر حدود است امام مخیر نیست! خود صاحب جواهر می فرمایند: حکم مشهور معتبر است و دلیلشان هم معلوم است(جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج ۴۱ ص ۲۹۳) لاشتراط الجمیع فی المقتضی یعنی اگر امام می تواند رجم را نادیده بگیرد و یا قطع دست را مخیر است عفو کند یا نکند، حدود سبک تر و آسان تر را باید بیشتر بتواند لأن التوبه اسقطت أشد العقوبتین فإسقاطها لتحتم الاضعف اولی. خلاصه صاحب جواهر می گویند قید ابن ادریس درست نیست و بهترین شاهد هم همین است که حضرت(ع) در قطع ید بخشیده اند به قرآن و در اعتراض آن شخص فرمودند که امام مخیر است.

حامله شدن زن بدون شوهر:

و اما مسئله سوم: ولو حملت و لا بعل لم تحد اگر زنی حامله شده ولی شوهر ندارد نمی شود او را حد بزنند الا أن تقر بالزنا اربعا (شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۳۹) چون شوهر ندارد، دلیل ندارد که زنا کرده باشد، لعل وطی به شبهه بوده، لعل مُکرَه بوده، لعل کذا، لعل کذا و شبهه دارء حد است. این یک مسئله که زن اگر حمل داشت نمی شود بر او حد زد و حتی نباید از او سئوال کرد. الا اینکه بعضی گفته اند باید از او سئوال شود ولی دیگران می گویند چرا باید از او پرسید؟ همین قدر که احتمال می دهیم که منشاء حمل او غیر زنا بوده است باید بگوئیم غیر زنا بوده و شبهه دارء حد است. حامله شدن قرینه بر زنا نیست. ممکن است دلایل دیگری باشد مثل اکراه و حتی احتمال برخی فقها که گفته اند ممکن است جذب الماء بوده که البته در جذب الماء هم بحث هایی پیش می آید و این جذب الماء در گذشته بیشتر بوده است. شاید در شرائط امروزی کمتر پیش می آید.

و صل الله علی محمد و آل محمد

اثبات زنا با بینه کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag.

اثبات زنا با بینه

بینه:

می دانیم که برای ثبوت هر موضوعی در محاکم شرعی یکی از سه راه باید باشد: اقرار شخص، فرقی هم نمی کند در مسایل حقوقی یا کیفری! به دلیل قاعده اقرار که کلیت دارد یعنی اقرار العقلاء علی انفسهم جایز که جایز به معنای نافذ است. راه دوم راه بینه است که در محاکم اگر حقی بخواهد ثابت شود از طریق بینه هم می شود. و وقتی قضاء را بحث کردیم، مفصل بحث شد که دو نفر شاهد باید شهادت دهند به چیزی که مورد دعوی مدعی است و قاضی یا دادستان اول تفیهم اتهام می کند و از مدعی شاهد می خواهد که اگر او بینه دارد آنها شهات می دهند. وبعد مدعی علیه است که ... و روالی که مفصل در قضاء بحث شده است. اثبات شیئ در محکمه سه راه دارد یکی اقرار، راه دوم بینه است و راه سوم علم. یعنی اگر قاضی خودش علم پیدا کرد که مدعی درست می گوید یا مدعی علیه. البته در علم اختلاف نظر وجود دارد که آیا قاضی می تواند به علمش عمل کند یا نه؟ که بعدا می رسیم. در مسئله زنا که حساسیت بیشتر شرعی وجود دارد به دلیل ادله کلیه ای که دماء و فروج مورد عنایت خاص شرع هست و ضوابط خیلی سخت گیرانه ای وجود دارد در اثباتش در دادگاه که این شخص زنا کرده یا نکرده، محصنه است یا غیر محصنه ... . راه اول اقرار است که مفصل بحث شد و گفتیم اقرار باید چهار مرتبه باشد و در چهار جلسه باشد با فروعی که مترتب بر اقرار بود. راه دوم بینه است و در هر محکمه ای از بینه هم استفاده می شود و معمولاـ هم بینیه دو نفر بیشتر نیستند. آیه شریفه هم این بود: وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُم فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ (بقره / ۲۸۲) یعنی اگر دو مرد نبودند، یک مرد و دو زن. یعنی دو زن می تواند جای یک مرد را بگیرد که در کتاب شهادت مفصل بحث شده است. در مسئله زنا به دلیل حساسیت استثناءاً گفته شده که دو شاهد کافی نیست و باید چهار شاهد

باشد. این شهود را هم خیلی محکم گرفته اند. هر چهار تا باید مرد باشند در درجه اول و حداکثر اگر سه نفر مرد بودند و دو زن توانست جای نفر چهارم بیاید قابل قبول است ولی عددهای بعدی مثل دو مرد و چهار زن مقبول نیست. یعنی اینطور نیست که همه جا دو زن بتوانند جای یک مرد را در شهادت بگیرند. و البته شرایط شهادت مثل بلوغ و عقل و عدالت و ... هم معتبر است. دلیل این مسئله که بر خلاف قاعده کلیه - کفایت شهادت دو مرد یا یک مرد و دو زن باید چهار شاهد باشد چیست؟ در درجه اول آیه شریفه و بعد نصوص مستفیضه دلیل ماست. یعنی روایات عدیده ای داریم از ائمه(ع) که تصریح به شهادت چهار نفر شده است. و لذا اول این مسئله را بررسی می کنیم. که از حدود ۸ روایت یکی دو روایت که صحیح و مورد توجه فقها هست، بررسی می شود. آیه این است:

ص: ۱۱۹

وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَهِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَهً وَ لاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَهً أَبَداً وَ أُولئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (نور / ۴) یعنی زن محصنه ای را که متهم به زنا می کنند باید چهار شاهد بیاورند. آیه می گوید اگر چهار شاهد نیاورند کسی که رمی کرده ۸۰ ضربه یعنی حد قذف می خورد. و لذا ۸۰ تازیانه را هم گفته اند اقل حد است که در تعزیر که باید مادون حد باشد از ۸۰ باید کمتر باشد. البته برخی عدد ۷۵ را در برخی حدود اقل حد گفته اند. و به فسق چنین کسی که زن بی گناهی را متهم کند حکم شده است. استدلال به این کیفیت هست که اگر چهار شاهد نیاورد، محکوم به حد قذف است و این معنایش این است که باید چهار شاهد بیاورد. استدلال اولی صریح متن آیه است. و اما روایات، در باب دوازدهم از ابواب حد زنا:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ همه افراد شناخته شده و صحیح هستند. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ: حَدُّ الرَّجْمِ أَنْ يَشْهَدَ أَرْبَعَهٌ أَنَّهُمْ رَأَوْهُ يُدْخِلُ وَ يُخْرِجُ (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۹۴) چهار نفر باید شهادت دهند و متعلق شهادت هم این است که أنهم رأوه یدخل و یخرج. حدس و تقبیل و پیش هم خوابیده بودند و زیر یک لحاف بودند و ... قبول نیست . باید عن رؤیه باشد و رویت هم به کیفیت یدخل و یخرج!این متن صحیحه حلبی است که دال است بر لزوم اربعه شهادات. تلاش شارع این است که تا می شود چیزی ثابت نشود. مگر جریان مغیره پیش بیاید که بیشتر هم جریان مغیره بوده که باد آمد و پرده را کنار زد و ... که در برخی بی پروائی ها ممکن است دیده شود! و متاسفانه در دنیای فساد امروز موارد زیادی هست که دیده می شود. این یک روایت که دال بر لزوم چهار شاهد است بر دیدن فرج فی فرج که در موضوع بحث شد که اکثر فقهاء قائل هستند که به چیزهای مقدماتی زنا صدق نمی کند.

ص: ۱۲۰

وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ همان سند است وَ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِی نَجْرَانَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ چند جلسه قبل در مورد محمد بن قیس اختلاف نظری نقل شد بین شهید در مسالك و صاحب جواهر که شهید وی را مشترک در موثق و غیر موثق می دانست و می گفت به خبرش نمی توان اعتماد کرد ولی صاحب جواهر فرمودند درست است که محمد بن قیس مشترك است ولی چون در سند، عاصم بن حمید هست، عاصم قرینه است بر اینکه محمد، محمد ثقه است. بنابر این سند معتبر و قابل توجه است. عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ(ع) قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ(ع) لَا يُرْجَمُ رَجُلٌ وَ لَا امْرَأَةٌ حَتَّى يَشْهَدَ عَلَيْهِ أَرْبَعَةُ شُهُودٍ عَلَى الْإِيلَاجِ وَ الْإِخْرَاجِ (وسائل الشیعه ج ص ۹۴) مثل همان قبلی دخول و خروج است. یعنی رجم بر زن یا مرد ثابت نمی شود مگر اینکه چهار شهادت با کیفیت مذکور محقق شود. اکثرا به این دو روایت استناد مستقیم کرده اند و گفته اند این دلیل نقض قاعده کفایت دو شاهد است.

وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِی حَمْزَةَ عَنْ أَبِی بَصِيرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ: لَا يَجِبُ الرَّجْمُ حَتَّى يَشْهَدَ الشُّهُودُ الْأَرْبَعُ أَنَّهُمْ قَدْ رَأَوْهُ يُجَامِعُهَا (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۹۵) یعنی باید مورد رویت قرار بگیرد تا شهادت صدق کند و الا عن حدسٍ شهادت کافی نسیت.

روایت هشتم باب، موردی دارد که حتی الامکان می خواهند مسئله ثابت نشود و سند هم خوب است:

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ بُنَانٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ الْمُغِيرَةِ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ(ع) فِی ثَلَاثَةٍ شَهِدُوا عَلَى رَجُلٍ بِالزِّنَا فَقَالَ عَلِيٌّ(ع) أَيْنَ الرَّابِعُ سه نفر شهادت دادند فلانی زنا کرده است. حضرت(ع) فرمودند چهارمی کجاست؟ گفتند دارد می آید قَالُوا الْآنَ يَجِیءُ فَقَالَ عَلِيٌّ(ع) حُدُّوهُمْ فَلَيْسَ فِی الْحُدُودِ نَظَرُ سَاعَه (وسائل الشیعه ج ص ۹۶) قبل از اینکه نفر چهارم بیاید حضرت(ع) فرمودند فعلا این سه نفر را حد بزنید، تا چهارمی بیاید و سپس فرمودند در شهادت به زنا تأمل نیست. باید بلافاصله چهار شاهد با هم قرار بگیرند. این یک مطلب که چهار شاهد لازم هست. عبارت مرحوم محقق در فتوا بعد از اینکه وارد بحث بینه می شوند این است: و اما البینه فلا یکفی اقل من اربعه رجال أو ثلاثه و إمرأتین (شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۳۹) یعنی برای اثبات زنا از طریق بینه کمتر از چهار مرد یا سه مرد و دو زن کافی نیست. ادله چهار مرد روشن شد که آیه شریفه و روایات باب. مسئله دوم که سه مرد و دو زن کافی باشد، در باب ۲۴ از ابواب شهادت زنان در کتاب شهادات ذکر شده است. این باب روایات عدیده ای دارد و اول این قاعده کلی فقهی را ثابت می کند که که شهادت زنان در چیزهایی که لا یعرف الا من قِبَلِهِنّ مورد قبول است. مثل دیدن بکارت که اگر کسی متهم به زنا شد و بعد خواستند ببینند بکارت دارد یا نه، در نفساء و ... . روایت سوم از این باب:

وَ بِالْإِسْنَادِ عَنِ الْحَلَبِيِّ همان سند قبلی است یعنی محمدبن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن إبن بی عمیر عن الحلبی عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ شَهَادَهِ النِّسَاءِ فِی الرَّجْمِ از امام صادق(ع) در مورد شهادت زنان در باب رجم چه مقدار قبول می شود؟ فَقَالَ إِذَا کَانَ ثَلَاثَهُ رِجَالٍ وَ امْرَأَتَانِ اگر سه مرد و دو زن بودند کافی هست وَ إِذَا کَانَ رَجُلَانِ وَ أَرْبَعُ نِسْوَهٍ لَمْ تَجُزْ فِی الرَّجْمِ. (وسائل الشیعه ج ۲۷ ص ۳۵۱) یعنی رفع شبهه کردند که کسی استدلال نکند و بگوید دو زن جای یک مرد را می گیرد و در آیه شریفه هم چنین هست، پس می توان مثلا دو مرد و چهار زن داشته باشیم. حضرت(ع) تصریح فرمودند و دفع دخل کردند که کسی به اطلاق آیه فرجل و إمرتان (بقره / ۲۸۲) نتواند تمسک کند. پس در اثبات رجم اول چهار مرد و اگر نشد حداکثر سه مرد و دو زن.

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ رِبْعِیٍّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ: إِذَا شَهِدَ ثَلَاثَهُ رِجَالٍ وَ امْرَأَتَانِ لَمْ یَجُزْ فِی الرَّجْمِ (وسائل الشیعه جص ۳۵۸) در حقیقت این برابر روایت قبلی قرار گرفته است فلذا آقایان گفته اند که این حمل بر تقیه می شود. چون کفایت سه مرد و دو زن را مکرر داریم. و صاحب وسائل از شیخ نقل می کند: أقول حَمَله الشیخ علی التقیه و علی عدم تکامل الشروط الشهاده. (وسائل الشیعه ج۲۷ ص۳۷۸) یا اینکه بگوئیم اینکه سه مرد و دو زن کافی نیست حمل کنیم بر اینکه عدالتشان نقص داشته و یا ... . خلاصه این قابل قبول نیست به دلیل روایت مکرر و معمول بها که یکی خوانده شد و دیگری:

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ زَيْدٍ الشَّحَّامِ این روایت موثقه است قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ شَهَادَةِ النِّسَاءِ قَالَ فَقَالَ لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الرَّجْمِ إِلَّا مَعَ ثَلَاثَةِ رِجَالٍ وَ امْرَأَتَيْنِ فَإِنْ كَانَ رَجُلَانِ وَ أَرْبَعُ نِسْوَةٍ فَلَا تَجُوزُ فِي الرَّجْمِ ... .(وسائل الشیعه ج۲۷ ص۳۵۹) این روایت هم دلالت می کند سه مرد و دو زن جای چهار مرد را پر می کند واین هم مثل روایت قبلی احتمال دیگر را نفی کرده است.

نتیجه این تعبیر مرحوم محقق که می گویند فلا یکفی أقل من اربعه رجال أو ثلاثه و إمرأتین متخذ از روایات باب هست یعنی ما بر این مطلب، دلیل کتاب و روایت داریم. و نیز تعبیر برخی آقایان اینکه وقتی شهادت سه مرد و دو زن بتواند حد الله الاکبر یعنی رجم را ثابت کند، حد الله الاصغر را هم به طریق اولی می تواند. همچنین بارها در بحث شهادت گفتیم که شهادت لازم نیست علم بیاورد، شهات یک حجت شرعیه است. شارع گفته است اگر دو نفر شهادت دادند شما قبول کن و لو ما لم یعلم بخلافه! یقین پیدا کردید یا نه، احتمال می دهید این شاهدها غیر واقع بگویند و ... تا علم به خلاف نداشته باشید، شهادت حجت است.

نکته ای را بنده می خواهم عرض کنم. صاحب جواهر در بحث بینه می گویند: بل الاجماع بقسمیه علیه یعنی هم اجماع منقول داریم و هم اجماع محصل بر اینکه باید چهار شاهد باشد. مضافا الی الکتاب و السنه المستفیضه بل الظاهر ذلک أیضا فی الثلاثه و الإمرأتین وفاقا للمشهور (جواهر الکلام ج۴۱ ص۲۹۶) من بارها عرض کرده ام که ما هر چه داریم از بزرگان داریم و به بزرگان هم کمتر باید نقص گرفت ولی خود بزرگان به ما یاد دادند تا می توانید اشکال مستند کنید. من نقل کردم یکی از شاگردان مرحوم حائری یزدی، مؤسس حوزه علمیه قم تقریضی نوشته و برد خدمت ایشان تا ایشان نظر دهند، بعد از اینکه ایشان نظر داده بود، ایشان گفته بودند خیلی خوب نوشته بودی ولی یک اشکال داشت. شخص پرسیده بود چه اشکالی ؟ جواب داده بودند اشکالش این بود که هیچ اشکال نکرده بودی! هر چه من گفته بودم همان را قبول کرده بودی! اینکه هنر نیست! قاعده این است که طلبه در حوزه علمیه وقتی عبارت یا جمله ای را یا حدیثی را می بیند دنبال این باشد که بتواند اشکال کند که با اشکال کردن رشد علمی پیش بیاید و فرضیه جدید مطرح شود. خاتم المجتهدین درست نکنیم! و لذا در درسهای مراجع عظام مرسوم بوده که عده ای اشکال می کردند و آنهایی که اشکال ریشه دار می کردند، تشویق شده و بیشتر مورد توجه قرار می گرفتند. برای اینکه در حوزه رشد به این است که طرف حالت استنباطی پیدا کند. خلاصه اینکه اگر ما چیزی را محضر صاحب جواهر یا شهید و یا دیگران عرض می کنیم، خودشان به ما یاد داده اند که اینطور باشیم. و ایراد به ایشان این است که حضرت مستطاب اول کتاب را می آورند و بعد سنت را و بعد اجماع را. شما به ما یاد دادید که یا اجماع کاشف است و یا اجماع دخیلی است. یعنی خود امام در جمع هستند و حداکثر ارزش سنت دارد. پس شما چرا در مسئله اربع شاهد و نقض قاعده کلی کفایت دو شاهد، چرا اول سراغ اجماع می روید؟ اول باید سراغ آیه بروید و بعد سنت و بعد هم اجماع. ضمنا اجماع هم کمکی نمی کند وقتی سنت مستفیضه هست. بنده معتقدم در حوزه های علمیه باید این سنت شود که هر کس می خواهد بحث فقهی انجام دهد اول سراغ قرآن برود. قرآن ادل ادله فقهی است و اگر قرآن روشن نبود و ابهام داشت بعدش سنت. بعد فتاوا و شهرت فتاوا و اجماع و امثال اینها.

و صل الله علی محمد و آل محمد

نکاتی پیرامون استاد شهید مطهری(ره) – قبول یا عدم قبول شهادت یک زن به تنهایی – فروع شهادت چند زن به همراه یک یا چند مرد کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

نکاتی پیرامون استاد شهید مطهری(ره) (۱) – قبول یا عدم قبول شهادت یک زن به تنهایی فروع شهادت چند زن به همراه یک یا چند مرد

قبول یا عدم قبول شهادت یک زن به تنهایی:

در طولانی ترین آیه قرآن کریم داریم: ... وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِیدَیْنِ مِنْ رِجالِکُمْ فَإِنْ لَمْ یَکُونا رَجُلَیْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ... (بقره / ۲۸۲) محصل این آیه طولانی این است که قراردادهای اجتماعیتان را مکتوب کنید و در موقع نوشتن هم املاء کننده باید ذی حق باشد و کاتب بی طرف و خصوصیات خوبی که در آیه ذکر شده تا آخر آیه. این مسئله شهادت دو زن باعث شده که مطرح شود شهادت زنان هیچ گاه به تنهایی قابل قبول نیست. یعنی شهادت یک زن به تنهایی قابل قبول نیست. و این در عبارت مرحوم محقق به عنوان مسئله ای در ذیل همین بحث آمده است. ایشان می فرمایند: و لا تقبل شهاده النساء منفردات (شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام ج۴ ص۱۳۹) ظاهر این عبارت این است که در مورد بحث است چون عبارت چنین است که بعد از تمام شدن اقرار می فرمایند: اما البینه فلا یکفی أقل من اربعه رجال أو ثلاثه رجال و إمرأتین (شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام ج۴ ص۱۳۹) که دیروز مدرک هر دو عرض شد. دنبال این عبارت می فرمایند: و لا تقبل شهاده النساء منفردات. به روایات باب که نگاه می کنیم در قابله قبول شده ولی باز قبول به نسبت شده و قبول کامل نشده. در دنباله این فرع، چند فرع دیگر که بحث کمتری دارد مطرح می شود:

ص: ۱۲۴

۱- (۱) . در ابتدای جلسه به مناسبت سالروز شهادت آیه الله مطهری استاد بزرگوار چند دقیقه ای به بیان خاطرات و نکاتی پیرامون آن شهید محترم صحبت کردند که بطور جداگانه ضبط و آماده شده است.

فروع شهادت چند زن به همراه یک یا چند مرد:

و لا شهاده رجل و ست نساء حتی شش زن و یک مرد که شش زن جای سه مرد را بگیرد قبول نیست. و تقبل شهاده رجلین و اربع نساء و یثبت به الجلد لا الرجم (شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام ج۴ ص۱۳۹) مرحوم محقق اینجا سه فرع را ذکر کرده اند. و اما روایات:

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ جَمِیلِ بْنِ دَرَّاجٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ: قُلْنَا أَ تَجُوزُ شَهَادَهُ النِّسَاءِ فِی الْحُدُودِ فَقَالَ فِی الْقَتْلِ وَحْدَهُ إِنَّ عَلِیّاً(ع) کَانَ یَقُولُ لَا یَبْطُلُ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ. (وسائل الشیعه

جص۳۵۰) این یـک مطلب که گفته انـد اگر زن در قتـل شـهادت داد قبول می شود. ولی حالاـ آیا مقصود اینجا این است که یک زن شهادت دهد و یا باید دو زن و یک مرد و یا چهار زن باشند؟

وَ عَنْهُ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ شَهَادَهِ النِّسَاءِ فِی النِّکَاحِ فَقَالَ تَجُوزُ إِذَا کَانَ مَعَهُنَّ رَجُلٌ وَ کَانَ عَلِیٌّ(ع) یَقُولُ لَا أُجِیزُهَا فِی الطَّلَاقِ قُلْتُ تَجُوزُ شَهَادَهُ النِّسَاءِ مَعَ الرَّجُلِ فِی الدَّیْنِ قَالَ نَعَمْ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ شَهَادَهِ الْقَابِلَهِ فِی الْوِلَادَهِ قَالَ تَجُوزُ شَهَادَهُ الْوَاحِدَهِ وَ قَالَ تَجُوزُ شَهَادَهُ النِّسَاءِ فِی الْمَنْفُوسِ وَ الْعُذْرَهِ وَ حَدَّثَنِی مَنْ سَمِعَهُ یُحَدِّثُ أَنَّ أَبَاهُ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ(ص) أَجَازَ شَهَادَهَ النِّسَاءِ فِی الدَّیْنِ مَعَ یَمِینِ الطَّالِبِ یَحْلِفُ بِاللَّهِ أَنَّ حَقَّهُ لَحَقٌّ. (وسائل الشیعه ج۲۷ ص۳۵۱)

این جمله ای که لا یعرف الا من قبلهن در چند روایت هست مثل:

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَمِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ أَبِی حَمْزَةَ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ شَهَادَةِ النِّسَاءِ فَقَالَ تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ وَحْدَهُنَّ عَلَی مَا لَا یَسْتَطِیعُ الرِّجَالُ النَّظَرَ إِلَیْهِ وَ تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ... . (وسائل الشیعه ج۲۷ ص۳۵۱)
این تعبیر که شهادت زنان در جاهایی که رجال نمی توانند نگاه کنند، در دو سه روایت باب آمده است و مثالهایی هم که زده شده مثل عذره و بکارت و قابله و ولادت و ... .

بنابراین در باب زنا قدر متیقن همانطور که مرحوم محقق فرمودند لایقبل شهاده النساء منفردات و در سه مرد و دو زن هم یقبل حتی در رجم و همچنین چهار زن و دو مرد در جلد.

و صل الله علی محمد و آل محمد (۱)

کیفیت شهادت در زنا کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

کیفیت شهادت در زنا

در مسئله مورد بحث یکی دو فرع واضح داریم که متن خوانده شده و بعد مطلب قابل دقتی هست که از محضر آقایان استفاده می شود. عبارت مرحوم محقق این بود که در اثبات زنا دو راه هست یکی اقرار و دیگری بینه، در بینه تصریح کردند برخلاف قاعده بینه ای که همه جا حاکم است شهود باید چهار نفر باشند و دلیل هم روایات باب بود که روایات متضافره ای وجود داشت. این چهار نفر باید خصوصیاتی داشته باشند: ولا بد فی شهادتهم من ذکر المشاهده للولوج کالمیل فی المکحله من غیر عقد و لا ملك و لا شبهه باید کیفیت شهادت هم به شکل کالمیل فی المکحله باشد. و در جای دیگر هست کالمیل فی العین، در جای دیگر فی البئر و خلاصه در روایات بیشتر یدخل و یخرج دارد ولی در عبارات فقها بیشتر این تعبیرات است ولی نکته مهم مشاهده ورود و خروج است. و یکفی أن یقولوا لا نعلم بینهما سبب التحلیل یعنی مباشرت این دو نفر نسبت شرعی ندارد و این نسبت زنا که می خواهند بدهند شهادت می دهند به اصل ولوج و یکفی اینکه بگویند نمی دانیم اینها عقد زوجیت دارند یا ندارند. حال آیا اگر شهادت بدهند که این زن و مرد با هم مباشرت داشتند به شکل دقیق مثل مباشرت زن و شوهر ولی لا نعلم سبب الحل این کافی است در اینکه ما بگوئیم زنا کرده اند یا اینکه علم به عدم سبب حل لازم است و تا جایی که راه دارد بگوئیم سبب حل وجود دارد. شبهه است و شبهه تدرأ به الحد و به هر حال اینکه دو نفر با هم هستند و نمی دانیم حلالند یا نه، نمی توان بلافاصله گفت زنا کرده اند! لعل سبب الحلی وجود دارد و ما نمی دانیم! لازم نیست علم به حرمت داشته باشیم. عدم علم به حلیت را ایشان کافی دانسته اند این جای صحبت دارد و عدم علم به سبب حل کافی نیست. بلکه حداقل ظن قوی و یا علم به عدم سبب حل لازم است. یعنی بدانیم که این دو نفر زناکارند. یعنی حرامند و پیش هم می روند. یا حرمت را می دانیم و سبب را نمی دانیم. اگر این مراد باشد خیلی خوب. می دانیم این دو نفر به هم حرامند ولی نمی دانیم سبب حلیت اینها چیست؟ متعه است، عقد دائم است. این قبول ولی این عبارت بعید است که چنین معنائی داشته باشد. زن و مردی داخل ماشین نشسته و باهم شوخی می کنند. به من و شما چه که اینها حلالند یا حرام؟ عمل مسلم را باید حمل بر حلیت

کرد. إن شاءالله که حلالند. جامعه اسلامی نمی خواهد فساد و فحشاء در منظر و مرئی باشد. نیروی انتظامی چکار دارد وقتی می بیند پسر و دختری با هم صحبت می کنند. نباید سئوال کند که با هم محرم هستید یا نه. حق تفحص ندارد. مگر ظن قوی به حرمت باشد، یا علم به حرمت که در این دو صورت هم حق ندارید بگوئید مگر اینکه به دادگاه کشیده شود و قاضی از شما بخواهد و شما هم چهار نفر باشید. سه نفر آمده اند شهادت داده اند حضرت(ع) گفتند چهارمی کو؟ گفتند دارد می آید. حضرت(ع) گفتند هر سه را شلاق فریه بزنید. این یک اصل مسلم است که تا جائی که احتمال حلیت هست، باید حمل به حلیت شود. بنابراین شهات چهار نفر بر اینکه زنا هست در جایی هست که احتمال حلیت وجود نداشته باشد. اما یکفی اینکه لا نعلم سبب الحل؟ لا یکفی و مگر باید علم به سبب حل داشته باشیم؟ خیر لازم نیست علم به سبب حلیت باشد. و شهادت باید، شهادت بر ولوج حرام باشد نه شهادت بر اصل ولوج. ولو لم یشهدوا بالمعاینه لم یحد المشهود علیه و حد الشهود (شرایع الاسلام فی شرح مسائل الحلال و الحرام ج۴ ص۱۳۹) اما اگر که شهادت به معاینه ندادند و نگفتند ما ولوج را دیدیم، مشهود علیه حد نمی خورد بلکه شهود حد هم می خورند. دلیل بر این مسئله روایات زیاد است که دو روایت از این باب اشاره می شود که قبلا هم خوانده شده و لذا فقط جمله ای که دال بر این است باید مشاهده باشد خوانده می شود:

ص: ۱۲۶

۱- (۲) . در ادامه طبق روال سه شنبه ها استاد محترم پیرامون مباحث اخلاقی چند دقیقه ای صحبت نمودند.

در صحیحه حلبی که حدیث اول از باب دوازدهم حد زنا بود چنین است:

حد الرجم أن یشهد أربع أنهم رأوه یدخل و یخرج (وسائل الشیعه ج۲۸ ص۹۴) این دلالت بر این می کند که رؤیت لازم است.

عبارت دوم از روایت محمد بن قیس بود که شبهه درباره محمد بن قیس توسط صاحب جواهر رفع شد:

لاـ یرجم رجل و لا إمرأه حتی یشهد علیه اربعه شهود علی الإیلاج و الإخراج (وسائل الشیعه ج۲۸ ص۹۵) ظاهر یشهد یعنی ببینند.

در عبارات دیگر چنین است: ... یشهد الشهود الأربع أنهم قد رأوه یجامعها (وسائل الشیعه ج۲۸ ص۹۵) و یا در برخی دیگر: ... علی الجماع و الأیلاج و الإدخال کالمیل فی المکحله(وسائل الشیعه ج۲۸ ص۹۵) که برخی هم غیر موثقه است. ولی آن دو موثقه است و مورد استناد همه فقهاء و دلالت صریح دارد بر اینکه باید مشاهده باشد. پس این فتوا درست است و دلیلش هم روایات است.

در دنباله مرحوم محقق می فرمایند: و لا بد من تواردهم علی الفعل الواحد و الزمان الواحد و المکان الواحد باید مورد شهادت این چهار نفر شاهد، از هر جهت یکسان باشد. هر چهار نفر مثلا بگویند در روز شنبه در فلان خانه در فلان اتاق ما دیدیم که این دو نفر آن کار را می کردند. اما اگر شهات بدهند ولی یکی می گوید شنبه و دیگری جمعه، یکی می گوید اتاق شرقی و

دیگری می گوید اتاق غربی و ... . اگر مختصر اختلافی پیدا شد طبعا این شهود قبول نمی شوند. فلو شهد بعض بالمعاینه و بعض لا بها یعنی یکی بگوید دیدم و دیگری بگوید ندیدم ولی مطمئن هستم، این فاید ندارد أو شهد بعض بالزنا فی زوایه من بیت و بعضی فی زاویه أخری أو شهد بعض فی یوم الجمعه و بعض فی یوم السبت، فلا حد و یحد الشهود للقذف. (شرایع الاسلام فی شرح مسائل الحلال و الحرام ج۴ ص۱۴۰) این هم مترتب بر بحث لا بد من الرویه است و استدلال خاصی هم ندارد. یعنی روایت بر این مسئله نمی خواهیم و معنای اختلاف شهود این است که شهادت، شهادت درستی نیست. ممکن است با هم تواطئ کرده باشند که بیچاره ای را گرفتار کنند و قرار گذاشتند بیایند شهادت دهند؛ اما در موقع شهادت با پدید آمدن اختلاف معلوم می شود شهادت نبوده و الا اگر واقعا عن رؤیه بود، نباید اختلاف پیدا می کردند.

ص: ۱۲۷

برخی اشکال کرده اند که این مطلب باعث می شود این روایات هیچگاه محقق نشود. در جواب می گوئیم که خیر! همیشه که زندگی به سبک امروزی نبوده و بناها و خانه ها به این مجللی و با در و پیکر اینچنینی نبوده است، شاید برخی یادشان باشد که خیلی جاها مثل خانه های روستایی بوده است. مثلا یک تکته تخته یا پرده به عنوان در بوده است. کم اتفاق نمی افتد که زن و مردی کنار هم باشند و کسی نبیند مخصوصا در مناطق گرمسیری. من یادم است در جایی اوائل که تبعید شده بودم مردها شلوار نمی پوشیدند و فقط یک لنگ به کمر خود می بستند. نمی توانستند بنده های خدا. بخاطر گرما اذیت می شدند. فرض کنید در آن فضاهای گرم شاید کسی فکر کند کسی ناظرش نیست و اتفاقا چند نفر هم می بینند. این امکان رخ دادن دارد و در داستان مغیره هم اتفاق افتاده. این داستان در شهر هم اتفاق افتاده. مغیره در محلی مشغول زنا بوده و چند نفر هم در محل بودند. باد می وزد، پرده کنار می رود و این چند نفر یروون بأعینهم کأنه کان قد جلس مجلس الرجل من إمرأه و کان رأووا أن یدخل و یخرج. بعد اینها شهادت دادند و مغیره قرار شد حد بخورد و داستان وساطت و حد نخوردن مغیره چه بساطی در خلافت پیدا کرد و در خلفای بعدی این داستان مطرح شد که چرا آدمی که باید حد بخورد، محدود نشد و ... . موضوع را تبیین می کنم: مرحوم صاحب جواهر و چند نفر از بزرگان دیگر که عباراتشان را یادداشت کرده ام، راهی را باز کرده اند که برمی گردد به اینکه شهادت گاهی به عنوان یک طریق شرعی تعبدی هست که اثر حاصل از آن لازم نیست علم باشد، ظن باشد. دو نفر که در دعاوی متعارف شهادت دادند یک طریق شرعی است و شارع فرموده است: إنما أقضی بینکم بالبینات و الأیمان. (وسائل الشیعه ج۲۷ ص۲۳۲) دو نفر شهادت دادند که این آقا به این آقا بدهکار است. طرف هم جوابی ندارد و قسم هم نمی خورد. این شهادت طریق شرعی است. یعنی شارع فرموده است به این شهادت توجه کن و حکم کن، چه علم پیدا کنی و چه شک داشته باشی و چه ظن، ما لم یعلم بخلافه. تا وقتی ندانند اینها خلاف می گویند، لازم نیست بدانند اینها درست می گویند. لازم نیست یقین داشته باشد که صحیح می گویند. همین قدر که علم به خلاف نداشته باشد، شهادت یک طریق معتبر عرفی و شرعی است. تقریبا هم از قطعیات است و توافق نص و فتوا است و در کتاب شهادت هم مفصل بحث شده است. و وقتی بحث می کنند ارجاع می دهند به آنجا. آقایان فرموده اند در دو شاهد که بجای خود و در چهار شاهد به طریق اولی شهادت برای این است که شخصی که می خواهد به این شهادت اعتنا کند، از راه شهادت علم پیدا می کند به وقوع چنین حادثه ای. و شهود یکی از راهای تحقق علم است و سیما در مورد بحث که چهار نفر شهادت می دهند و کمتر می شود وقتی چهار نفر پیش قاضی شهادت می دهند، قاضی یقین پیدا نکند. و لعل شارع خواسته بگوید علم قاضی در این مورد که چهار شاهد هست، معتبر است. و اگر علم قاضی محقق شد، او با علمش حکم می کند نه با طریق شرعی تعبدی. در طریق شرعی تعبدی علم لازم نیست. قاضی وقتی حکم می کند امکان خلاف واقع هم هست چرا اینکه با بینه و طریق شرعی حکم می کند نه نفس الامر. و هر قاضی هم با طریق شرعی حکم می کند نه با نفس الامر. یعنی علم به واقع ندارد و می تواند واقع باشد یا واقع نباشد. ولی در غالب موارد شهادت از طرقی است که منتهی به علم قاضی می شود. وقتی منتهی به علم قاضی شد، قاضی با علمش قضاوت می کند. اینکه آیا با علم می شود قضاوت کرد یا نه بخصوص در باب زنا، بحث دقیق علمی است که إن شاء الله در جلسه بعد مطرح می شود و اتفاقا ما مخالف هستیم.

و صل الله علی محمد و آل محمد

اشکال بر کیفیت شهادت بنابر مختار مرحوم محقق– عدم قبول اثبات زنا از طریق علم قاضی کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

اشکال بر کیفیت شهادت بنابر مختار مرحوم محقق عدم قبول اثبات زنا از طریق علم قاضی

مسئله ای که اواخر جلسه دیروز بحث شد، منتهی شد به فتوایی که به نظر من حتما اشکال دارد و شاید با توضیحی که داده می شود، اشکال برای آقایان هم روشن شود. خوشبختانه اعلام دیگری هم روشن تر این اعتراض را گفته اند که عرض می شود. مسئله از این قرار است که زنا موضوعا عبارت است از مباشرت مردی با یک زنا اجنبیه ای که این مباشرت بر او حرام است. به معنی اینکه این حرمت مباشرت جزء معنی زنا هست. اعم از حرمت ذاتی مثل مادر و خواهر و یا حرمت های دیگر که مفصل در وقتی موضوع را بحث می کردیم، گفته شد.حکم این موضوع، در یک مرحله ای غیر محصنه اش جلد است و محصنه اش هم رجم است. راه اثبات این موضوع در دادگاههم دو راهبود. یکی اقرار و دیگری بینه. هم در اقرار گفتند چهار مرتبه لازم است و هم در بینه گفتند چهار نفر لازم است. که هر دو هم خلاف قاعده است. به دلیل وجود نصی که در باب است. در اقرار قبلا بحث شد که اقرار العقلا علی انفسهم جایز ولی یک اقرار درباره زنا مفید نیست و باید چهار مرتبه اقرار باشد و در چهار جلسه یا یک جلسه که قبلا بحث شد. در بینه همهمینطور و آنچه در بینه مسلم است و قاعده معروف دستگاه قضایی هست و روایت نبوی و غیر نبوی معروف را داریم که البینه علی المدعی و الیمین علی من أنکر.(وسائل الشیعه ج۲۷ ص۲۳۴)بحث در این است که مشهود علیه این چهار شاهد، زنا است و باید به زنا شهادت دهند. حال آیا در شهادت دادن به زنا همین قدر که دیدند زن و مردی هستند کافی است؟ دیدند با هم مصافحه دارند کافی است؟ دیدند با هم مضاجعه دارند کافی است؟ خیر! بلکه باید ببینند الفرج فی الفرج کالمیل فی المکحله. باید این را به عین ببینند و دلیل هم روایت باب بود. بنابراین شهادت بر رؤیت ولوج است. حال بحث در این است که جمله ای در عبارت مرحوم محقق آمده که مورد بحث دیروز ما بود:بعد از تصریح بر اینکه باید شهادت دهند بر رؤیت ولوج الفرج فی الفرج، گفتند:و یکفی أن یقولوا لا- نعلم بینهما سبب التحلیل(شرایع الاسلام فی شرح مسائل الحلال و الحرام ج۴ ص۱۳۹) یعنی این چهار شاهد بگویند ما دیدیم الفرج فی الفرج، اما نمی دانیم که سبب تحلیل بین اینها چیست؟ یعنی احتمال می دهیم حلال بودند! و احتمال هم می دهیم حرام بودند!حال آیا با احتمال حلیت، این شهادت بر ولوج شهادت بر زنا است؟ در حالیکه در زنا ماهیت حرمت خوابیده بود و دو عنصر در حرمت دخالت داشت. یکی ولوج و یکی أن یکون حراما بالذات و یا غیر ذات. اما اصل ولوج اگر بخواهد مورد شهادت باشد و حرمت از راه دیگری بخواهد اثبات شود اینشهادت بر زنا نیست. آقایان اینجا توضیح داده اند که مثلا این چهار نفر می گویند شهدنا اصل ولوج را ولی مدعی بر حرمت هم مثلا مردی است که می گوید زن من زنا کردهاست! مگر مرد حق دارد بگوید زن من زنا کرده؟ و با گفتن مرد اینکه زن من زنا کرده، زنا ثابت می شود؟! ولوج به زنی که نمی دانیم حلال است یا حرام است که زنا نیست. لعل حرام باشد و لذا مرحوم محقق قبل این عبارت دارد که: لا عن عقد و لا ملک و لا شبهه. اگر احتمال حلیت بدهیم شبهه است و قطعا زنا ثابت نمی شود. الا اینکه بگوئیم مقصود از یکفی أن یقولوا لا نعلم سبب الحل بینهما این است که نعلم که زنا ولوج عن حرمت است. حرمت قبلی هم برای ما مفروغ عنه است و می دانیم که این ولوج عن حرام بوده

ولی نمی دانیم که آن حرمت قبلی بـا یـک محلـل رفع شـده است یا نه. و تشبیه کرده انـد به اینکه اگر ما ملکیت کسـی را می دانیم ولی زوال ملکیت را نمی دانیم می گـوئیم ملکش است، اینجـا هم بگـوئیم این آقایـان شـهود کهمی گوینـد مـا به ولـوج شهـادت می دهیم و نمی دانیم سـبب تحلـل را،یعنی به ولوج عن حرام شـهادت می دهیم. صـاحب جواهر، اشکال مـا را خیلی خـوب تـبیین می کنـد هر چنـد من دیروز ندیـده بودم. به تعـبیر ایشـان موضوع بحث زنـا است و زنـا هم یعنی ولوج به حرام و شهادت هم شهات بر زنا است. بنابراین باید شهادت بر ولوج به حرام باشد. و شهادت به اصل ولوج، شهادت به موضوع نیست. بنـابراین شـهادتشان غیر معتبر است. عبـارت صـاحب جواهر این است: قلت قـد عرفت فی کتاب الشـهادات أنه یکفی فیها العلم بحث علم است که علم به شـهادت لاـزم است خصوصـا الیقین منه الـذی احـد طرقه المشاهـده فیمکن إراده ذلک مما دل علی اعتبارها ... ممکن است بگوئیم مقصود از اعتبار شـهادت عن رؤیه مسـئله علم باشد.یعنی از این راه علم حاصل می شود. تا می رسد به این عبارت فقد یشکل بعدم تحقق الزنا مع احتمال کونها زوجه و یکمن إرادته بعد العلم بکونها اجنبیه عنهیعنی اگر هم بخواهید، باید بگوئید اول علم داشته است به اینکه اجنبیه است، اما نمیدانم راهی برای حلیت آنها پیدا شده یا نه، که شهادت، شهادت بر حرام است. لکن لم یعلم الشـبهه أو الاکراه أو نحوهمـا مما یسـقط به الحـد یعنی شـبهه و اکراه و نحوهما که شـبهه با آنها ساقط می شود. اگرنمی دانـد، این شـهادت ، شـهات بر زنانمی توانـد باشـد. فإن وجهه حینئـذ تحقق صـدق الزنا الـذی هو مقتضـی لترتب الحد و لم یعلم مسـقطه یعنی می گویند ما نمی دانیم آن حرمت برطرف شده یا نه من الشبهه و الاکراه مع عدم دعواهما و مع ذلک لا یخلو من نظر بناء علی سـقوط الحد عنه باحتمال ذلک یعنیاحتمال اکراه، احتمال زوجیت و ... فلا بد من اعتبار علم الشاهد بکونه لا عن شـبهه کما یقضی به تعریفهم للزنا الموجب للحد اینجا صریحا می فرمایند؛ یعنی زنای موجب به حد آنی است که علم به حرمت داشـته باشد و اینکه می گوید لا نعلم، احتمال شـبهه هست و احتمال شـبهه هم که باشد دیگر زنا نیست. بل یقضـی به ایضا ذکر الاختیار و نحوه من شـرائط الحد و الشک فی الشـرط شک فی مشروطه ... و لا یخفی علیک ما فیه بعـد الإحاطه بما ذکرنا و احتمال کون المراد العلم بعـدم المحلل نحو ما قالوه فی کتاب الشـهاداتفی قول الشاهد ... یدفعه مع أنه خلاف الظاهر اصلا این عبارت این توجیه را بر نمی دارد. یعنی در باب شهادت هم اینطور توجیه کرده اند که وقتی می گوید لا نعلم سـبب حلال را یعنی شهادت عن حرمت است. یعلم ولوج عن حرام داشته اند و نمی دانم حلال شده اند یا نه، که صـاحب جواهر می گوینـد این عبارت خلاف ظاهر است. در باب ملکیت بحث دیگر است که اگر کسـی مالک چیزی شـد و بعـد نمی دانیم وجه رفع ملکیت برای او حاصل شـده یا نه، نبایـد بگوئیم رفع شـده و باید بگوئیم ملکیتش باقی است. ... ثم إن الظـاهر بناء علیه عـدم لزوم الاسـتفسار عن ذلک حتی نبایـد از او بپرسـند للاصل و التخفیف بل المنساق من الاسـتفسار فی ادله الاقرار إراده عدم اثبات موجب الحد.(جواهر الکلام فی شـرح شرایع الاسلام ج۴۱ ص۳۰۰) پس صاحب جواهر هم می گویند اگر لا نعلم بینهما سـببا للتحلیل با احتمال شـبهه هم باشد کافی نیست، یعنی اگر می گوید لم نعلم، یعنی شهادت بر ولوج حرام نمی دهد، بلکه شهادت بر ولوجی که احتمال حلیت هم هست و این نمی تواند مثبِت باشد . حق هم با ایشان است.

ص: ۱۲۹

البته برخی علم قاضـی را هم یکی از راههای ثبوت زنا گفته انـد که ما آن را قبول نداریم.یعنی گفته اند علت اینکه می گویند چهار شاهـد لازم است، برای این است که قاضـی یقین پیـدا کند. و یکی از طرق پیدایش یقین، شـهادت است. این عبارتی هم که منشأ علم باشـد اینجاست: و قـد عرفت فی کتاب الشـهادات أنه یکفی فیها العلم در شـهادات خصوصا الیقین منه الـذی احد

طرقه المشاهده یعنی یکی از راههای یقین پیدا کردنمشاهده است. فیمکن إراده ذلک مما دل علی إعتبارها یعنی ممکن است بگوئیم مقصود از اینکه باید بر رؤیت شهادت دهند، این است که موجب علم شود. بنابراین علم به اینکه زنا واقع شده است یکی از طرق حکم به وقوع زنا بتواند باشد. اینکه علم می تواند باشد، در کلمات آقایان زیاد آمده است و حتی صاحب جواهر. ... إنما الکلام فی اعتبار المعاینه أو یکفی العلم بذلک من غیر معاینه یعنی با اینکه معاینه نباشد ولی علم باشد و فی اعتبار ذکر ما یفید ذلک علی وجه النص أو یکفی فیه ما دل علی ذلک وضعا أو عرفا و إن لم یکن نصا،و قد عرفت تحقیق الحال فیهما(کتاب الشهادات) اینجا ایشان علم را کافی می دانند. علم قاضی سبب می شود که بتواند حکم کند. حال این علم را از کجا پیدا می کند؟ یکی از راههایش این است که چهار نفر شهادت می دهند و می گویند ما دیدیم ولوج عن حرام را. اینجا نکته ظریف و دقیقی وجود دارد که در کلمات مخصوصا مراسم سلار هست. شهادت اصولا- یک طرق شرعی است. یعنی لازم نیست منشأ علم شود. در هر دادگاهی بینه یک طریق شرعی است. إنما أقضی بینکم بالبینات و الأیمان معنایش همین است. وقتی طرف هم جوابی ندارد و ردی ندارد، قاضی بر اساس بینه حکم می کند. طریق شرعی است، یعنی شارع گفتهاست به شهود اعتنا کن چه موجب علم شود و چه موجب ظن و چه اصلا برای شما هیچ علم و ظنی نیاورد و هیچ حالتی پیدا نشود مالم تعلم بخالفه. پس بینه یکی از طرق شرعی است. حال قاضی در دادگاه به استناد بینه حکم می کند. از خود قاضی می پرسیم: آیا شما یقین داری به این حکم خودت که این آقا به این آقا بدهکار است؟ قاضی می گوید نه! إنما أقضی بینکم بالبینات و الأیمان. من یقین ندارم که بدهکار است ولی شرعا می توانم حکم کنم. بخاطر اینکه بینه بود و این طرف هم برخلافش قسم نخورد. پیغمبر هم می فرماید:إنما أقضی ...در آخر روایت می فرماید اگر من حکم کردم ولی محکوم له می داند حق بابرادرش است باید بداند که این قطعه ای از آتش است. یعنی باید بداند که آن حرام است. (وسائل الشیعه ج۲۷ ص۲۳۳) قاضی مطابق قواعد و ظواهر حکم کرده، اما واقع امر را نمی داند. اما اگر با علم حکمکند، یاهمین شهادت منشأ علمش شود، آقایان می خواهند ادعا کنند در جایی که از راه شهادت قاضی علم پیدا کرد یا از راه دیگری به واقع اطمینان پیدا کرده و آرامش به این دارد که قضاوتش حق است. یعنی علم یکی از راههایی است که می تواند ثابت کند قاضی بتواند به استناد علم حکمکند. مرحوم حلبی در کافی می فرماید: إنما یکونالمرء زانیا فی الشرع بأن یقر به أربع ... أو یعلمه سلطان الحد زانیا (الکافی فی الفقه ص۴۰۴) یعنی اگر کسی که حد دست اوست، علم پیدا کند که این زانی است. پس ایشان علم را مجوز حکمدانستهاست. البتهمی گویدمتعلقش هم باید هو ممن یصح منه قصد الیه باشد. یعنی اینکه علم دارد این زانی است واقعا هم به او بخورد که این شخص زانی است. آقای نظام الدین صهرشتی در إصباح الشیعه می گوید: و یثبت حکم الزنا إذا کان الزانی ممن یصح منه القصد الیه أو علم الامام یعنی حاکم بداند که این زانی است. إبن ادریس در سرائر می فرماید: فإن قیل لو شاهد الامام أو الحاکم رجلا یزنی أو یلوط، أو سمعه یقذف غیره، أو یقر بطلاق زوجته، أو یظاهر منها أو یعتق عبده، أو یبیع غیره شیئا، کان یحکم بعلمه أم یبطل ذلک؟ (السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی ج۳ ص۵۴۵)ایشان می گویدمی تواند و مفصلا بحث کرده اند. صاحب جواهر هم در بحث قلت اثبات کرده اند که می تواند. بنابراین این آقایان معتقدند که قاضی می تواند به علمش حکم کند و ما معتقدیم قاضی نمیتواند به علمش حکمکند که إن شاء الله در جلسه بعد.

و صل الله علی محمد و آل محمد

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آيا كسانى كه مى‌دانند و كسانى كه نمى‌دانند يكسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که مـا را در دستیـابی به این هـدف یـاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادنـد تقـدیر و تشـکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصـفهان -خیابان عبـدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شـهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


مرکز تحقیقات رایانه ای
قائمیه
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹